

Alin Albu

**Studii de istorie bisericească
cu privire la Alba Iulia medievală**



Presa Universitară Clujeană

ALIN ALBU

**STUDII DE ISTORIE BISERICESCĂ
CU PRIVIRE LA ALBA IULIA MEDIEVALĂ**

ALIN ALBU

**STUDII
DE ISTORIE BISERICESCĂ
CU PRIVIRE
LA ALBA IULIA MEDIEVALĂ**

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2017

Referenți științifici:

Pr. Prof. univ. dr. Mihail-Simion Săsăujan

Pr. Conf. univ. dr. Florin Dobrei

ISBN 978-606-37-0203-7

© 2017 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Cuprins

Argument.....	7
1. Mitropolitul Simion Ștefan – argument pentru canonizare	11
2. Sinaxarul Sfântului Simion Ștefan	21
3. Protopopiatul de Bălgrad la începuturi	25
4. Aspecte ale vieții religioase din Bălgradul cele de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea. Protopopul albaiulian Toma Topai	45
5. Mitropolitul Varlaam al Bălgradului – între exigențele Ortodoxiei și programul Reformei Protestante sau suplețea omului de cultură	63
6. Viziunea lui Silviu Dragomir asupra Unirii Religioase din Transilvania	83
7. Protopopul Vasile de Alba Iulia și implicarea lui în primele două tentative de revenire la Ortodoxie după Unirea cu Biserica Romei (1707, 1711).....	117
8. Protopopul Simion Stoica de Alba Iulia – colaborator al lui Sofronie de la Cioara și apărător al Ortodoxiei.....	141

9. Dascălul Ioan al Bălgradului – o angajare
 în reafirmarea Ortodoxiei transilvănene
 și în promovarea școlii românești (secolul al XVIII-lea)163
10. Protopopul Nicolae Rațiu –
 figură remarcabilă a Bălgradului
 de la sfârșitul secolului al XVIII-lea175
11. Preoți ortodocși din Arhiepiscopia de Alba Iulia
 care au suferit detenție în închisorile comuniste.....191

Argument

C onstituindu-se într-o antologie de 11 studii de istorie bisericească dedicate Alba Iuliei secolelor XVII-XVIII, lucrarea de față reunește texte publicate între anii 2003 și 2010 în revistele Facultăților de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia (*Altarul Reîntregirii, Annales Universitatis Apulensis*), Cluj-Napoca (*Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa, Anuarul Facultății de Teologie din Cluj-Napoca*) și Sibiu (*Revista Teologică*), precum și în două volume colective.

Materialele au reprezentat fie etape intermediare de cercetare în cadrul pregătirii doctorale, fie preocupări ocazionate de diverse conjuncturi, fie simple afinități tematice. Toate însă au în comun subiecte asemănătoare, referitoare la Bălgradul secolelor XVII-XVIII. Astfel, două contribuții sunt dedicate Sfântului Ierarh Simion Ștefan, una mitropolitului Varlaam al Transilvaniei, cinci studii reconstituie profilul a cinci protopopi albaiulieni, unii mai cunoscuți, alții recuperați pentru prima dată (Toma Topai, Vasiu, Vasile, Simion Stoica și Nicolae Rațiu), un studiu se referă la dascălul Ioan al Bălgradului, figură inedită în

peisajul școlar transilvănean, două studii au ca subiect fragmente de istorie instituțională, extinzând cercetarea asupra protopopiatului bălgrădean în sec. al XVII-lea, un studiu de sinteză expune viziunea istoricului Silviu Dragomir asupra unirii religioase din Transilvania, iar altul recuperează lista preoților ortodocși din arhiepiscopia de Alba Iulia, care au suferit în închisorile comuniste.

Firește, studiile care tratează figuri ale secolului al XVII-lea abordează și aspecte referitoare la contextul religios, politic și cultural al epocii, în relație îndeosebi cu Reforma Protestantă, după cum cele care au ca subiect personaje din secolul al XVIII-lea se referă și la raportul dintre Ortodoxie și Greco-Catolicism, în prima decadă de după unirea religioasă, dar mai ales în contextul reafirmării Ortodoxiei, odată cu răscoala lui Sofronie de la Cioara.

Dincolo de unele reevaluări și reinterpretări, miza a constituit-o totuși recuperarea, pe baza unor izvoare inedite și/ sau a unor colecții de documente, a profilului unor personaje, precum și reconstituirea unor episoade din istoria Bisericii transilvănene, cu relevanță mai ales pentru trecutul cetății bălgrădene, personaje și episoade cărora nu le-a fost consacrat niciun studiu.

Plasate la începutul cercetării, în care carența documentară, studiarea insuficientă a surselor existente și inconsistența bibliografică își spun cuvântul, investigațiile de față

nu au pretenția de a fi exhaustive. Cu toate acestea, volumul se dorește a fi o contribuție în această direcție, cu scopul de a acoperi măcar parțial acest gol din istoriografia bisericească.

Studiile păstrează forma inițială, așa cum au fost publicate de-a lungul timpului. O eventuală prelucrare, respectiv actualizare a bibliografiei, ar fi presupus, chiar și în cazul intervențiilor minime, o reluare a cercetării, care ar fi modificat nu doar conținutul ca atare, ci și stilul, scriitura, chiar și maniera de înțelegere a subiectului tratat la timpul respectiv. Intenția noastră nu a fost reevaluarea propriilor teme, ci compactarea studiilor într-un volum unitar, care să faciliteze accesul unui public cât mai larg.

Mitropolitul Simion Ștefan – argument pentru canonizare¹

Între mitropoliții care au păstorit la Alba Iulia în secolul al XVII-lea se remarcă doi martiri ai Ortodoxiei – Sfinții Ilie Iorest și Sava Brancovici –, dar și doi cărturari: Simion Ștefan (1643-1656) și Varlaam (1685-1692). Numele lui Simion Ștefan s-a consacrat definitiv în istoria culturii românești prin memorabilul act editorial de la 1648, care a marcat apariția *Noului Testament* pentru prima oară în românește.

Fost ieromonah în mănăstirea din Alba Iulia, Simion Ștefan a ajuns pe scaunul mitropolitan în 1643, într-un context politic și confesional deosebit de dificil pentru Biserica Ortodoxă transilvăneană. Într-o situație care i-a definit pe românii ardeleni în general în Evul Mediu, cea de excludere din viața politică a principatului, aceștia erau persecutați acum și pe motive confesionale, fiind supuși prozelitismului calvin tot mai accentuat. Succedând mitropolitului Ilie Iorest – înlăturat și întemnițat pentru opoziția sa față de programul de calvi-

¹ Textul de față a fost inclus în dosarul de canonizare al mitropolitului Simion Ștefan, înaintat Comisiei de canonizare a Sfântului Sinod în 2011.

nizare –, Simion Ștefan n-a fost cruțat nici el de presiunile prozelitiste. Chiar cu prilejul alegerii se consemnează un moment tensionat legat de jurisdicția sa. Astfel, din cele 20 de protopopiate ortodoxe ale Transilvaniei, doar 3 erau sub jurisdicția noului mitropolit, restul de 17 fiind subordonate superintendentului calvin Geleji Katona István. Situația a creat nemulțumire și proteste, așa încât Geleji a fost nevoit să se adreseze principelui Gh. Rákóczy I, solicitându-i o formulă de compromis: autorizarea mitropolitului ortodox de a face vizite canonice și în cele 17 protopopiate care nu-i aparțineau, însă numai în anumite condiții: însoțit de doi supraveghetori, fără să vorbească cu nimeni în absența acestora și cu datoria de a promova calvinismul. Iată o situație aberantă, în care mitropolitul nu putea păstra legătura canonică și pastorală cu clerul, neavând teoretic nicio autoritate ori eficiență pastorală în aceste protopopiate, expuse în mod direct prozelitismului calvin.

Ca și cum această deposizare de autoritate și restrângere a jurisdicției n-ar fi fost suficiente, în decretul de recunoaștere i-au fost impuse 15 puncte calvinizante, dintre care cele mai radicale erau:

- predica în românește, dar numai după Sf. Scriptură („Sola Scriptura”);
- instruirea tinerilor după Catehismul calvinesc;
- înlocuirea Împărtășaniei cu pâine și vin nesfințite;
- înlăturarea cultului icoanelor și al crucii.

Se precizau apoi câteva din drepturile pe care superintendentul calvin le avea asupra Bisericii Ortodoxe transilvănene și a mitropolitului ei:

- de a fi consultat în orice problemă dificilă de natură religioasă;
- de a-și da avizul la numirea sau depunerea proto-popilor;
- de a se pronunța ca instanță superioară – în caz de apel – asupra sentințelor date de mitropolit și protopopi.

Îndeplinirea tuturor acestor condiții ar fi condus, cu certitudine, la calvinizarea totală a Bisericii Ortodoxe transilvănene. Faptul că acest lucru a fost evitat se datorează atât atașamentului credinciosului simplu față de legea străbună, cât mai ales abilității mitropolitului în a eluda aceste clauze prejudiciabile pentru Ortodoxie.

În plan cultural, vlădica Simion Ștefan s-a consacrat prin editarea a două lucrări biblice, de larg uz liturgic și personal, dar și de înaltă ținută literară: *Noul Testament* (1648) și *Psaltirea* (1651). Încadrându-se în curentul umanist-renascentist de culturalizare a poporului în limba proprie – reprezentat peste Carpați de Sf. Ierarh Varlaam al Moldovei, mitropoliții Ștefan și Teofil ai Ungrovlahiei, iar peste hotare de Sf. Ierarh Petru Movilă al Kievului –, mitropolitul bălgrădean a înfăptuit, prin aceste apariții editoriale, un act de propagare a culturii în societatea românească. Aducându-și un aport prețios la promovarea elementului cultural și lingvistic românesc, Simion Ștefan a consolidat însă nu doar cultura românească, ci și identitatea națională a românilor transilvăneni plasați la periferia vieții politice.

Indubitabil însă că obiectivul primar, prevalent în raport cu cel cultural și național, era cel confesional, *Noul Testament*

constituindu-se în primul rând ca act de apologie și consolidare a Ortodoxiei. Revendicat ca inițiativă calvină, intenționat ca piesă de rezistență a programului editorial calvin în românește – de atragere a Bisericii Ortodoxe la Reformă, prin naționalizarea cultului –, *Noul Testament de la Bălgrad* va reprezenta tocmai contrariul, și anume, contrafortul identității confesionale a românilor transilvăneni. Ținuta ortodoxă a acestei ediții nu poate fi contestată: susținere financiară din florinul colectat de la preoții ortodocși (și nu din partea principelui calvin, cum se declara protocolar în prima prefață), citatele patristice care precizau ortodoxia credinței, contrazicând dogma protestantă (de ex., *Sola Scriptura*), ori destinația pan-românească, susținută prin intenția creării unei limbi unitare – un eventual obiectiv calvinizant, dacă acesta ar putea fi invocat, ar fi presupus limitarea la spațiul transilvănean, căci extinderea la cel extracarpatic ar fi fost riscantă, periclitând succesul difuzării.

Iată, așadar, o altă dimensiune a activității mitropolitului bălgrădean, aceea de apărător al credinței în fața prozelitismului calvin. Dacă antecesorul său, Ilie Iorest, a pătimit ca martir, Simion Ștefan a înțeles să lupte pentru Ortodoxie într-o manieră diferită, în formula de apologie ca promovare culturală, prin convertirea contextului dificil de la jumătatea secolului al XVII-lea în avantaj cultural-spiritual pentru Biserica transilvăneană. Era un procedeu cu impact și consecințe nu atât de imediate și vizibile ca ale opoziției radicale – finalizată în acest secol în martirii (cazul Sfinților Ilie Iorest și Sava Brancovici) –, însă poate tot atât de eficiente pe termen lung. Considerăm că tocmai acest merit, al păstrării intacte a Ortodoxiei prin cultură și tact pastoral, nu a fost suficient accentuat

în istoriografie. De bună seamă, mitropolitul Simion Ștefan a posedat abilitatea și oportunismul, benefice în plan cultural, de a se deschide față de exigențele Reformei, pe care însă le-a convertit în avantaje proprii. Tenacitatea cu care a urmărit realizarea eficientă a acestui proiect, uzând de tact și prudență în relațiile cu conducerea calvină și în cooptarea colaboratorilor, este nu doar o trăsătură particulară, de profil psihologic, ci și reflexul discernământului și al înțelepciunii, darul oamenilor duhovnicești și clarvăzători!

Noul Testament de la Bălgrad (1648)

Prevalența acestei ediții în cultura românească este notorie, de aceea punctăm doar câteva aspecte.

Noul Testament de la Bălgrad a marcat istoria limbii și literaturii române cum puține alte lucrări au mai făcut-o: tipăriturile ieromonahului Macarie, ale lui Filip Moldoveanul, ale diaconului Coresi, *Cazania lui Varlaam*, *Biblia de la București*, tipăriturile Sfinților Ierarhi Dosoftei și Antim Ivireanul ori *Mineiele* de la Râmnic. Fiecare în parte a reprezentat o reușită și un avans în făurirea limbii literare românești și în dezvoltarea literaturii și teologiei autohtone. Cu toate acestea, tălmăcirea Cuvântului lui Dumnezeu în graiul unui neam „doar o dată se face”, după spusele mitropolitului Andrei Șaguna. Această prevalență o deține tocmai *Noul Testament de la Bălgrad*.

Sub raport literar-lingvistic, lucrarea prezintă un interes deosebit întâi pentru ideea unității etnice a poporului român și a necesității creării unei limbi literare unitare, idee enunțată în cea de-a doua prefață. Adresându-se tuturor românilor, autorul

anonim al acestei predoslovii – probabil Simion Ștefan – insista pentru crearea unei limbi literare unitare, care să fie accesibilă românilor din toate provinciile. Pentru a ilustra această idee, autorul făcea o comparație foarte plastică a cuvintelor cu banii: „bine știm că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sunt buni, carii împlă în toate țările, așa și cuvintele acelea sunt bune carele le înțeleg toți”. Transpare aici o viziune culturală, și, în egală măsură, națională, care promova atât unitatea lingvistică a românilor, cât și pe cea etnică. Avem de-a face, așadar, cu o expresie a conștiinței naționale, care surprinde prin explicitul ei și anticipează cu mult înainte postulatele similare ale *Școlii Ardelene*. Anonimatul mitropolitului, în cazul acestei prefete, poate fi interpretat ca o soluție de evitare a posibilelor neplăceri care ar fi survenit în relația cu principele și superintendentul calvin.

În ceea ce privește limba folosită, deși foarte apropiată de cea a poporului, ea impresionează prin frumusețea literară. Conștienți de originea ei latină, traducătorii s-au orientat spre aceasta, preluând o serie de fonetisme și forme necunoscute până atunci, ceea ce a însemnat îmbogățirea fondului lexical al limbii române. De aceea, alături de *Cazania* lui Varlaam, *Noul Testament* de la Alba Iulia constituie fundamentul pe care s-a edificat, în secolele următoare, limba română literară! Această funcție culturală, de răspândire și uniformizare a limbii românești, a fost asigurată de uzul larg al ediției, și în spațiul extracarpatic, ceea ce a contribuit nu doar la edificarea spirituală a credincioșilor, ci și la promovarea limbii române unitare.

Tot la capitolul lingvistic, se remarcă notele marginale pentru explicarea unor neologisme sau regionalisme, care pot fi considerate un început de dicționar explicativ în limba română.

Noul Testament a marcat apoi nu doar istoria limbii și literaturii române, ci și pe aceea a literaturii teologice, căci cele 24 de „predoslovii” (introduceri) originale la cărțile Noului Testament pot fi considerate primul „manual” de introducere și exegeză biblică din teologia românească.

Pentru toate acestea, ediția bălgrădeană a Noului Testament s-a bucurat în istoria culturii românești de o autoritate deosebită, circulația largă și calitatea sa literară statuând-o ca reper pentru traducerile de mai târziu (*Biblia de la București*, 1688; *Noul Testament* al lui Antim Ivireanul, București, 1703; *Biblia* lui Șaguna, 1856-1858).

Plasându-se la confluența dintre exigențele culturale ale Reformei și necesitatea pastorală internă a Bisericii transilvănene, *Noul Testament de la Bălgrad* rămâne un monument de cultură și spiritualitate autohtonă, o operă ortodoxă și românească:

- prima ediție integrală a Noului Testament în românește;
- prototipul edițiilor ulterioare;
- fundamentul pe care s-a edificat limba română literară;
- primul „dicționar explicativ” în limba română;
- primul „manual” de introducere și exegeză biblică de la noi;
- *mostră de conștiință națională* (anterioară Școlii Ardelene), prin ideea unității etnice a românilor și a originii latine a limbii lor.

De bună seamă, opera aceasta este rodul osteneții mai multor cărturari ai vremii și totodată încununarea eforturilor celor de dinainte, dar, în egală măsură, ea este rezultatul implicării și abilității pastorale a mitropolitului Simion Ștefan și reflexul perspectivei culturale ample pe care acesta o poseda. În consecință, importanța literar-lingvistică, teologică și națională a operei se răsfrânge și asupra celui care a vegheat la apariția ei.

Concluzii

Într-o epocă dramatică pentru Ortodoxia transilvăneană, în care era atentată însăși esența și existența sa, într-o situație aberantă din punct de vedere pastoral, în care mitropolitul era depozdat de prerogative, de autoritate, prin restrângerea jurisdicției, prin imixtiunea autorităților calvine, prin impunerea celor 15 condiții – a căror aplicare ar fi însemnat calvinizarea Bisericii transilvănene –, vlădica Simion Ștefan a reușit să păstreze nealterată identitatea confesională a românilor transilvăneni. Totodată, prin formula aparte de apologie ca promovare culturală, a oferit acestora nu doar repere de credință, ci și instrumente de consolidare a identității naționale și culturale. Or, acest lucru se petrecea tocmai într-o epocă în care emanciparea politică și socială a românilor din spațiul intracarpatic se dovedea imposibilă.

Cât privește, punctual, evenimentul editorial de la jumătatea secolului al XVII-lea – *Noul Testament de la Bălgrad* –, fără a fi disociat de contextul general al Reformei, dar nici generat sau întreținut exclusiv de acesta, ci în consonanță cu impulsul intern, propriu Ortodoxiei transilvănene, opera se revendică a fi una românească și ortodoxă. Departe de a fi tributar programului reformator, mitropolitul Simion Ștefan s-a dovedit, în același timp, umanist și ortodox convins. Umanist, ca exponent al puterii de selecție pe care cultura românească a secolului al XVII-lea a avut-o în acest proces de asimilare a valorilor europene, așa încât, din multitudinea invitațiilor reformatoare să fie aleasă doar cea a introducerii limbii

naționale în Biserică. Ortodox, ca și continuator al lui Ilie Iorest și al celorlalți vlădici, apărând și întărind legea strămoșească într-o manieră aparte: prin cultură și abilitate pastorală. Așadar, ca ortodox și umanist deopotrivă, mitropolitul Simion Ștefan își înscrie numele în dipticele apărătorilor credinței, dar și în acelea ale ctitorilor de cultură românească, oferind posterității, în graiul de obște, cel mai hrănitor de suflet cuvânt: *Leagea Noao a lui Iisus Hristos Domnului nostru*.

De aceea, „locul mitropolitului Simion Ștefan este între sfinți, între Ilie Iorest și Sava Brancovici” (Pr. Prof. Grigorie Marcu, 1973).

Sinaxarul Sfântului Simion Ștefan¹

*Întru această lună (aprilie), în ziua 24,
pomenirea sfântului ierarh Simion Ștefan,
Mitropolitul Transilvaniei*

Acest sfânt ierarh Ștefan, din botez Simion, fost ieromonah în mănăstirea din Bălgradul Transilvaniei (ce astăzi se zice Alba Iulia), a ajuns pe scaunul vlădicesc în 1643, în vremuri grele pentru Biserica dreptslăvitoare și pentru credincioșii transilvăneni, aflați sub cârmuitori străini de neam și de credință. Îndepărtați din dregătorii și din demnitățile politice, românii de aici erau persecutați și pentru credință, din invidia calvinilor care vroiau să-i atragă la eresul lor. Asemeni înaintașilor săi, sfântul ierarh n-a fost cruțat nici el de necazuri, suferite din cauza principelui maghiar Rákóczy și a episcopului calvin Geleji. Căci, luându-i dreptul părintesc de a-și cerceta fiii duhovnicești și punându-i pe aceștia cu forța sub ascultarea sa, episcopul calvin s-a făcut stăpân peste

¹ Textul de față a fost inclus în dosarul de canonizare al mitropolitului Simion Ștefan, înaintat Comisiei de canonizare a Sfântului Sinod în 2011.

Biserica românească, în care vroia să rânduiască și să judece după bunul plac. Și ca și cum n-ar fi fost de ajuns, principele și episcopul calvin au pus pe umerii sfântului ierarh grele și hulitoare îndatoriri: să lepede învățătura Sfinților Părinți ai Bisericii, să-i învețe pe tineri *Catehismul calvinesc*, să înlătore Sfântul Trup și Sânge din dumnezeiasca Liturghie. Apoi, ca niște noi iconoclaști, urători ai icoanelor, calvinii l-au îndemnat să înlătore chipul Domnului Iisus Hristos și ale sfinților și Crucea Lui din biserici. Pe care porunci neîmplinindu-le însă, de Dumnezeu luminatul ierarh a apărut credința dreptslăvitoare cu curaj și dibăcie. Căci, făcându-se următor cuvintelor lui Hristos: „fiți înțelepți ca șerpii și nevinovați ca porumbeii” (Matei 10, 16), înțelepțit fiind de Dumnezeu și dăruit cu dreaptă judecată, vlădicul și-a păzit nevătămat sufletul său și al turmei lui cuvântătoare, deși calvinii n-au încetat nicio clipă să încerce a-l atrage la rătăcirea lor.

Dar sfântul s-a făcut apărător nu numai al credinței, ci și al neamului, căci, văzându-i pe români de tot împilați în țara lor și înțelegând că altă cale de a-i ridica și păzi nu are decât prin lumina cărții, le-a dăruit Cuvântul Domnului, Testamentul cel Nou, pentru întâia oară tălmăcit pe limba lor și tipărit în cetatea Alba Iuliei la anul 1648. Prin aceasta, ca odinioară mării dascăli ai Bisericii, a împărțit hrană duhovnicească credincioșilor, tâlcuindu-le tainele cele dumnezeiești în predosloviile Noului Testament. Urmând apoi ierarhilor de peste munți, lui Varlaam al Moldovei și lui Ștefan al Țării Românești, sfințitul vlădică Simion Ștefan s-a arătat luminător al poporului, nu numai al celui din Transilvania, ci al tuturor românilor, către care și-a îndreptat gândul, cuprinzându-i pe toți în

dragostea și binefacerile sale. Căci dăruindu-le o limbă pe înțelesul tuturor, de Dumnezeu luminatul ierarh a lăsat și urmașilor moștenire de preț, dulcele grai, ca temelie pentru limba de mai târziu a întregului neam românesc. Prin aceasta, le-a arătat tuturor că sunt de-un sânge, de-un grai și de-o lege, povățuindu-i să păzească unitatea credinței și a neamului.

În acest chip, luptând pentru Biserica lui Hristos împotriva rătăcirilor, dăruind cuvânt hrănitor de suflet turmei sale și urmașilor – *Legea Nouă a lui Iisus Hristos Domnului nostru* – și învățându-i să privegheze la unitatea neamului, sfântul ierarh și-a dat cu pace sufletul în mâinile Domnului, în anul 1656.

Cu ale lui sfinte rugăciuni, Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-ne și ne mântuiește pe noi. Amin.

Mitropolitul Varlaam al Bălgradului – între exigențele Ortodoxiei și programul Reformei Protestante sau suplețea omului de cultură¹

Abstract. *The Metropolitan Varlaam of Bălgrad (Alba Iulia) – between the exigencies of the Orthodoxy and the Protestant Reform's Programme or the Man of Culture's Grace.* This study intends to reconstitute an interesting biography of a Transylvanian Metropolitan in the end of the 17th century, an apologist of Orthodoxy who, unlike his predecessors, promoted the Orthodoxy through the culture. We are referring to the Metropolitan Varlaam (1685-1692) the antepenultimate metropolitan of Bălgrad who was ordained into this dignity from the position of archpriest of Bălgrad.

Patron of the typographical activity from the ninth decade, tenacious initiator of the editorial programme destined for the consolidation of Orthodoxy, Varlaam ably succeeded to shift the disquieted atmosphere of the later 17th century to obtain a cultural-spiritual advantage for his Church.

Beyond his editorial achievements, Varlaam has done a great service, firstly, to Orthodoxy, preserving and consolidating its rite and its dogmas and, secondly, to the Transylvanians, by promoting the Romanian culture and linguistic elements. Hence, we have here an outstanding application of the confessional apologetic formulae in promoting culture.

¹ Publicat în *Altarul Reîntregirii*, Anul XV, nr. 1, ian.-apr., 2010, p. 173-188.

Studiul de față intenționează să reconstituie o biografie interesantă a unui vlădică transilvănean de la sfârșitul secolului al XVII-lea, un apologet al Ortodoxiei, dar într-o manieră diferită de cea a predecesorilor săi, mai precis în formula de promovare culturală. Este vorba de mitropolitul Varlaam (1685-1692), antepenultimul mitropolit al Bălgradului, ridicat la această treaptă din funcția de protopop al Alba Iuliei.

În contextul reafirmării Bălgradului ca centru cultural la sfârșitul secolului al XVII-lea, a fost subliniat ca preeminent rolul protopopului de Vinț, Ioan Zoba, ca unul care a lăsat o amprentă puternică asupra culturii transilvănene, dar n-a fost evidențiat acela al mitropolitului Varlaam, adevăratul patron spiritual al activității tipografice din deceniul al nouălea, care a inițiat și dezvoltat cu tenacitate un program editorial destinat consolidării Ortodoxiei. De aceea, prezentarea de față se dorește o schițare a portretului acestui personaj, care a reușit, extrem de abil, să convertească atmosfera tulbure a sfârșitului de secol XVII în avantaj cultural-spiritual pentru Biserica sa.

Plasată la începutul cercetării acestui segment istoric, în care penuria documentară și inconsistența bibliografică pe această temă își spun cuvântul – personajului de față nefiindu-i consacrat niciun studiu monografic² –, investigația de față nu

² Asupra lipsei de cercetare a acestui subiect se pronunță și Alin-Mihai Gherman: „importanța acestei tipărituri (*Rânduiala Diaconstvelor*, n. n.) trebuie să ne modifice și imaginea asupra rolului Mitropolitului Varlaam, care a patronat această editare, privit până acum ca o personalitate mai puțin marcantă a vieții religioase a românilor transilvăneni”, Alin-Mihai Gherman, „Locul unui text în istoria literaturii”, în Dumitru A. Vanca, *Rânduiala Diaconstvelor. Liturghia românilor ardeleni în sec. al XVII-lea*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2009, p. 13.

are pretenția de-a oferi răspunsuri definitive la multiplele interogații care se impun, ci de a strânge la un loc detaliile biografice ale personajului în discuție și de a reinterpreta puținele surse existente.

Protopopul Vasiu, viitorul mitropolit Varlaam

Prima atestare a lui Vasiu (Vasile, Vasii sau Văsii) în calitate de protopop de Alba Iulia datează din 1680, în contextul alegerii lui Iosif Budai ca mitropolit, în cadrul soborului mare din 4 septembrie 1680. În călătoria sa la București pentru hirotonie, noul ales a fost însoțit de doi protopopi³. Dacă criteriul selecției celor doi însoțitori și garanți a fost cel al preeminenței acestora, atunci este posibil să fi fost vorba de Ioan Zoba din Vinț și Vasiu din Alba Iulia sau poate Gheorghe de Daia. Oricum, cei doi trebuie să fi avut un statut aparte, de vreme ce au fost aleși în și de către același sinod care l-a ales pe vlădică, ei reprezentând de drept și de fapt delegația Bisericii transilvănene în acest context.

Lui Iosif Budai, mort în 1682, i-a urmat greul Ioasaf, recomandat lui Mihail Apafi de către domnitorul Șerban Cantacuzino și numit de principe fără consultarea și întrunirea soborului mare, ceea ce a stârnit protestul clerului transilvănean. Deși Ioasaf, pentru a-și câștiga simpatiile, a cercetat, înainte de a fi hirotonit, pe mai mulți preoți și protopopi (cu siguranță și pe cel care-și avea reședința în imediata proximitate, deci pe Vasiu de Bălgrad), totuși, pe când se afla în Țara

³ Șt. Meteș, *Istoria Bisericii Românești din Transilvania*, I, Sibiu, 1935, p. 301.

Românească pentru hirotonie, a fost contestat de viitorii săi clerici subalterni. Astfel, șapte protopopi – pe care Șt. Meteș îi consideră calvinizați⁴ –, printre care și Vasiu din Bălgrad, s-au înfățișat la 26 aprilie 1682 înaintea lui Apafi la Făgăraș și au protestat împotriva numirii lui Ioasaf. Deși plângerea invoca drepturile Bisericii transilvănene, nesocotite prin această numire, la care se adăugau abuzurile lui Ioasaf reclamate de protopopi, nu se poate omite „detaliul biografic” al alegerii lui Ioan Zoba cu doar trei luni înainte, în soborul mare din 24 ianuarie 1682, ca întâistător al Bisericii românești, alegere care însă n-a mai ajuns să fie sancționată de către principe⁵. Luând în calcul calitatea de lider al grupului celor șapte contestatari și nota chiar virulentă a protestului său, Ioan Zoba apare, în lumina acestui „detaliu biografic”, interesat nu doar de statutul Bisericii transilvănene, ci și de propriul statut, acela de conducător bisericesc recunoscut de către sinod, dar, iată, nu și de către principe. Atitudinea protestatară față de vlădicul grec Ioasaf, pe care a manifestat-o grupul protopopilor conduși de Ioan Zoba, se explică, așadar, și prin acest amănunt și nu doar prin „răbufnirea conștiinței” Bisericii românești, care-și apăra propriul statut⁶. În urma acestei plângeri,

⁴ *Ibidem*, p. 305.

⁵ Ana Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2004, p. 331. Pentru textul documentului vezi *Molităvnic, Bălgrad, 1689*, ediție îngrijită, studiu introductiv și glosar de Ana Dumitran, Alin-Mihai Gherman și Dumitru A. Vanca, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2009, p. 25.

⁶ Ana Dumitran, Gudor Botond, Pr. Nicolae Dănilă, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba Iulia, 2000, p. 53.

principele a dispus cercetarea cazului, dar între timp Ioasaf a revenit din Țara Românească și a început să aplice măsuri coercitive. Astfel, au fost înlăturați nu mai puțin de nouă protopopi, unii acuzați de anumite abateri, alții „prieteni ai calvinilor”⁷. Nu cunoaștem decât numele a cinci dintre ei⁸, printre care cel al lui Vasiu de Bălgrad nu apare. Este posibil însă ca el să figureze în rândul celorlalți patru, pe care nu-i cunoaștem.

Dacă această măsură poartă cu ea o eventuală răzbunare a mitropolitului pe cei șapte protopopi care l-au contestat, nu putem spune precis. Este posibil să nu fie așa, deoarece din cei cinci protopopi cunoscuți, din totalul de nouă destituiți, doar unul singur (Gheorghe de Daia) se regăsește între cei șapte care făceau opoziție lui Ioasaf. De vreme ce pe cei cinci îi cunoaștem într-un mod cu totul întâmplător, s-ar putea presupune că și între ceilalți patru nu se regăseau decât unul sau doi din contestatarii ierarhului. Așadar, măsura vlădicului Ioasaf putea să nu fie obligatoriu una de răzbunare, ci una de purificare, de regenerare a Ortodoxiei, în viziunea sa.

În urma acestor dispoziții extreme, tensiunea a cunoscut un *crescendo* rapid, ajungându-se la convocarea unui sinod, a cărui sentință din 14 iulie 1682 nu s-a mai aplicat însă, Ioasaf renunțând la mitropolie de bună voie. Cu toate acestea, îl întâlnim în păstorie și după această dată, după cum se confirmă în unele scrisori ale protopopilor și preoților partizani lui.

⁷ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p. 89.

⁸ Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. 306.

Conflictul a răbufnit din nou, principele fiind nevoit să supună „chestiunea lui Ioasaf” atenției unui nou sinod. Acesta s-a întrunit la Sighișoara în primăvara anului 1683, reunind un număr de 223 preoți și câțiva protopopi. Nu știm dacă protopopul Bălgradului, Vasiu (sau un altul, în cazul în care el a fost destituit), a participat sau nu la acest sobor în cadrul căruia majoritatea s-a pronunțat în favoarea lui Ioasaf.

Iată, așadar, frământări ample, pe parcursul unui an, generate de numirea mitropolitului de către principe, fără consimțământul soborului mare, la care se adăuga, ca circumstanță agravantă, originea sa străină. Aceste tensiuni au fost resimțite în întreaga Biserică transilvăneană, dar cu atât mai mult în reședința mitropolitană unde rezida vlădicul contestat. Protopopul de Alba Iulia s-a implicat și el în aceste evenimente, situându-se în tabăra adversă mitropolitului. Acest lucru îl putem afirma cu siguranță despre faza de început a conflictului, când el se afla printre cei șapte contestatari. Informații despre atitudinea sa ulterioară nu mai deținem însă. Înclinăm totuși să credem că el și-a menținut poziția, chiar dacă s-a numărat sau nu printre protopopii destituiți, subscriind probabil jalbei trimisă lui Apafi, în spatele căreia se întrevea intervenția lui Ioan Zoba, ca principal autor: „episcopul grecesc din nou ne silește și ne conturbă...; din porunca Măriei Tale am început tipografia și voim să înființăm și școală, după puterile noastre ne trudim tot spre bine și Măria ta să ne ia sub ocrotirea sa. Aducându-te Dumnezeu în țară, Măria Ta vei isprăvi afacerea noastră cu el”⁹.

⁹ *Ibidem*, p. 313-314.

Persoana protopopului VasIU este amintită și în alt context decât cel al evenimentelor conflictuale evocate. Este vorba de implicarea sa în activitatea tipografică ce se relua după o lungă intermitență, prin editarea *Sicriului de aur* (1683). Tipografia recuperată din casa de la Sibiu a lui Sava Brancovici a fost instalată întâi la Sebeș și nu direct în Bălgrad – probabil din cauza poziției ireconciliabile a protopopului Ioan Zoba față de mitropolitul Ioasaf¹⁰ –, prima carte editată acum fiind un volum de predici funebre intitulat *Sicriul de aur* (15 martie – 17 septembrie 1683). Alături de Ioan Zoba, „notarășul” soborului mare, sunt menționați ca „nevoitori la acest lucru sfânt și dumnezeiesc” protopopul Gheorghe din Daia, *protopopul VasIU din Bălgrad* și protopopul Oprea din Armeni, „titorii” mănăstirii mitropolitane. Un prim amănunt important de reținut aici este acela că protopopul VasIU deținea deja în 1683 funcția de „titor”, care-l plasa în vârful ierarhiei ecleziastice transilvănene, după vlădică și „notarăș”. În ceea ce privește apoi calitatea de „nevoitor” în care apare menționat, aceasta avea în vedere fie responsabilități legate de coordonarea și subvenționarea tipăriturii, fie atribuții referitoare la alcătuirea propriu-zisă a textului. Deși fără a preciza exact aportul personajului de față în acest demers editorial, nota constituie o primă consemnare a implicării active a viitorului mitropolit în activitatea tipografică¹¹.

¹⁰ Eugen Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 2001, p. 69.

¹¹ Despre VasIU, în calitatea sa de protopop de Alba Iulia, am mai putea preciza un lucru, operând o corectură confuziei care apare la Ștefan Meteș între Vasile de Bălgrad și Vasile din Șcheii Brașovului,

Mitropolitul Vasiu-Varlaam

Murind Ioasaf, a fost ales mitropolit în 1684 Sava Vește-meanul, care însă nici el n-a păstorit mult, căci după un an a murit. Șerban Cantacuzino s-a implicat și de data aceasta în alegerea noului ierarh, recomandând principelui pe un anume Ieremia, însă sinodul protopopilor l-a ales pe transilvăneanul Vasile, călugărit sub numele de Varlaam și sfințit la București către sfârșitul anului 1685¹². Despre persoana acestuia nu ne parvin informații suplimentare, însă Eugen Pavel¹³ îl identifică cu protopopul Vasiu (Vasile) de Bălgrad, care a fost înaintat la treapta vlădicească din cea protoierească, pe care o deținea până la data respectivă¹⁴. Din păcate, cercetătorul nu indică sursa în baza căreia face această identificare, posibil fundamentată și pe numele dublu al vlădicului, așa cum apare în prefața *Ceaslovețului* din 1686: „<Că>tră preaosfințitul și <în> Dumnezeu luminatul chir *Vasilie Varlaam* (s. n.)...”¹⁵. Să fi circulat o vreme în conștiința contemporanilor acest apelativ dublu ca atribut de identificare a celor două personaje, protopopul Vasile și mitropolitul Varlaam? Dacă ținem cont de fap-

contemporani la sfârșit de secol XVII. Astfel, *Litughierul* donat bisericii din Șcheii Brașovului pentru pomenirea preotesei Neacșa nu aparținea lui Vasile al Alba Iuliei, ci lui Vasile Hoban, protopop de Brașov – compară cu Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. 342, v. Vasiu (Vasilie, protopop în Bălgrad).

¹² Eugen Pavel, *op. cit.*, p. 45.

¹³ *Ibidem*, p. 70.

¹⁴ Ana Dumitran ia în calcul și ea această ipoteză, fără a o comenta însă, *op. cit.*, p. 332.

¹⁵ Eugen Pavel, *op. cit.*, p. 137.

tul că ierarhul apărea cu acest nume dublu în 1686, la relativ scurt timp după alegere, pe când în prefața *Molităvnic-ului* din 1689 același editor, Ioan Zoba, renunța la numele *Vasilie*, deși adresa era aproape identică cu cea din *Ceasloveț*, putem presupune că cele două personaje sunt într-adevăr unul și același, identitate reflectată în conștiința contemporanilor de la începutul păstoriei mitropolitului și prin acest apelativ dublu, care însă s-a atenuat în timp. Această identitate ar confirma presupunerea făcută mai înainte, referitoare la menținerea protopopului Vasile în tabăra lui Ioan din Vinț, din următorul considerent: la sinodul electoral din 1685, ca de altfel și la cele precedente, autoritatea ecleziastică cea mai înaltă, în lipsa mitropolitului care tocmai trebuia ales, o constituia indubitabil persoana lui Ioan Zoba, „notarăș” al soborului mare și „titor” al Mitropoliei. Așadar, acesta avea tot interesul să influențeze electoratul în favoarea protopopului Vasile, colaboratorul și aliatul său. Dimpotrivă, situarea acestuia din urmă în tabăra lui Ioasaf și postura de adversar pe care ar fi luat-o față de protopopul vințean nu puteau să-i aducă lui Vasile decât lipsa oricărei susțineri din partea lui Ioan Zoba, dacă nu chiar opoziția vehementă a acestuia. La acestea se adaugă eșecul lui Zoba în ascensiunea spre scaunul vlădicesc, în urmă cu trei ani, eșec care l-a determinat să se mulțumească cu alegerea unui apropiat de-al său, cum era protopopul Vasile.

Cu toată afinitatea pe care a avut-o față de Ioan Zoba, considerat de unii istorici drept filocalvin, Varlaam s-a dovedit în timpul păstoriei sale un bun ortodox, remarcându-se pe plan pastoral, prin preocuparea față de starea morală și

materială a clerului¹⁶ și față de situația bisericilor, dar mai ales pe plan cultural, prin editarea de cărți.

Odată cu instalarea sa ca mitropolit la sfârșitul anului 1685, în tipografia bălgrădeană – mutată de la Sebeș în reședința mitropolitană cu acceptul lui Sava Veștemeanul, sau, mai sigur, chiar al lui Varlaam¹⁷ – au fost imprimate în exclusivitate scrieri ortodoxe, Ioan Zoba fiind implicat în continuare în activitatea de traducere și editare a cărților, cu diferența că acestea n-au mai constituit de acum înainte rezultatul inițiativelor personale, ci au primit girul mitropolitului Varlaam¹⁸.

Nu poate fi trecut cu vederea un aspect interesant al activității tipografice de acum: caracterul pur ortodox al tipăriturilor și profilul confesional contestat al editorului Ioan Zoba. Suspectat de atitudini filocalvine, adversar declarat al mitropoliților Sava Brancovici și Ioasaf, protopopul vințean a fost receptat extrem de diferit în istoriografie: „omul credincios al calvinilor”¹⁹, „unealtă de propagandă calvină în slujba lui Apaffi”²⁰, și „cunoscut filocalvin”²¹ sau „unul dintre cei mai învățați și mai activi bărbați ai timpului său”²² și „cea mai

¹⁶ O enciclică a mitropolitului din 27 iunie 1688 dispunea retribuirea clerului de către enoriași pentru serviciile religioase oficiate, Ana Dumitran, *op. cit.*, p. 175, nota 134.

¹⁷ Eugen Pavel, *op. cit.*, p. 70.

¹⁸ *Ibidem*, p. 71-72.

¹⁹ Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. 402.

²⁰ Marina I. Lupaș, *Mitropolitul Sava Brancovici 1656-1683*, Cluj, Tipografia „Cartea românească”, 1939, p. 75.

²¹ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 87.

²² I. G. Sbiera, *Mișcări culturale și literare la românii din stânga Dunării în răstimpul de la 1504-1714*, Cernăuți, 1897, p. 143, *apud* Eugen Pavel, *op. cit.*, p. 78.

cunoscută figură a vieții religioase și culturale a românilor transilvăneni din cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea”²³. Cu toată această fizionomie contradictorie²⁴, Zoba a participat totuși la realizarea celor patru cărți ortodoxe apărute în intervalul 1686-1689. S-a afirmat că „atunci când mitropolitul Varlaam a știut să-i pună în valoare calitățile de cărturar (s. n.), Zoba a editat numai cărți de cult ortodoxe”²⁵, menite să consolideze ritul și dogmele răsăritene. Să se fi gândit Varlaam, fiind de mai multă vreme în anturajul lui Zoba²⁶, că singura soluție era aceea a cooptării acestuia în programul editorial, pe care însă să-l orienteze ortodox? Să fi posedat vlădica abilitatea și oportunismul benefic în plan

²³ Ana Dumitran, *op. cit.*, p. 327.

²⁴ O contribuție recentă încearcă recuperarea profilului confesional și cultural al protopopului Ioan Zoba, care a purtat pe nedrept „stigmatul trădării ortodoxiei”, deși lucrările editate de el nu conțin învățături eterodoxe (Dumitru A. Vanca, *Rânduiala Diaconstvelor. Liturgia românilor ardeleni în sec. al XVII-lea*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2009, p. 30, 38, 47-48). Cât privește raporturile lui Ioan Zoba cu puterea politică a vremii, autorul lansează o ipoteză curioasă, aceea a „disimulării obedienței față de principii calvini” (p. 39) – ceea ce-l plasează pe protopopul vințean într-o impostură, într-o situație de ipocrizie –, care ar fi servit însă interesul cultural al românilor transilvăneni. În ceea ce ne privește, credem că nu atât disimularea a constituit mecanismul interior al atitudinilor protopopului Ioan Zoba față de puterea politică și ecleziastică din Transilvania, cât oportunismul sau chiar abilitatea de a promova în ierarhia Bisericii Ortodoxe, pe de o parte, iar pe de alta de a-și împlini vocația culturală pe care, este evident, o poseda.

²⁵ Eugen Pavel, *op. cit.*, p. 78.

²⁶ A se vedea participarea celor doi la coaliția împotriva grecului Ioasaf, apoi colaborarea la editarea *Sicriului de aur* (1683).

cultural²⁷ pe care le-a manifestat, de pildă, mitropolitul Simion Ștefan, prin deschiderea față de exigențele Reformei, pe care le-a convertit în avantaje proprii? Oricare ar fi răspunsul, intențiile lui Varlaam au rezonat pozitiv în conștiința cărturarului vințean care, la rândul său, a manifestat o atitudine de conformare, de ascultare față de mitropolit. Complet diferită de reacția față de Sava Brancovici și Ioasaf, conduita de acum a lui Zoba, reflectată în prefețele tipăriturilor, recunoștea pe deplin autoritatea ierarhului, pe care semnatul „pururea slujitor” îl numea „părinte în Domnul Hristos”²⁸.

Cât îl privește pe Varlaam însuși, explicația acestei schimbări de atitudine²⁹ ar putea fi căutată în contextul politic și religios care și-a pus amprenta asupra acțiunilor sale ca

²⁷ Eugen Pavel, *op. cit.*, p. 69.

²⁸ A se vedea prefețele la *Ceasloveț* și *Molităvnic*, la Eugen Pavel, *op. cit.*, p. 137-138, 142.

²⁹ Inițial, pornind de la opinia conform căreia *Sicriul de aur* (Sebeș, 1683) se constituia într-o carte cu influențe calvine, am considerat programul editorial ortodox de după 1686 drept o schimbare de atitudine a protopopului Zoba din Vinț și a mitropolitului Varlaam. Recent însă se consideră că „propovedaniile” tipărite la Sebeș în 1683 au fost catalogate în mod eronat ca eterodoxe, după cum rezultă din ultima analiză detaliată a acestora – Dumitru Vanca, Ana Dumitran, „Funeral sermon within the Romanian Orthodox environment from Transylvania (the middle of the XVIth century – the end of the XVIIth century)”, în *APVLM*, XLVII/2010, p. 130-150. În atari condiții, nu mai poate fi vorba de o schimbare de intenție, de program a celor doi, ci de o continuare a acțiunii lor, însă în cadre diferite, de data aceasta mai favorabile. Rămân totuși sesizabile o modificare puternică, în sens pozitiv, a raportului protopopului Zoba cu ierarhia bisericească, și o re poziționare a mitropolitului Varlaam față de noile realități politice și religioase.

protopop, dar pe care l-a putut controla atunci când a devenit mitropolit, reușind să-și manifeste preocupările și intențiile ortodoxe, concretizate în mai multe realizări bisericești. Circumstanțele politice și religioase din timpul păstoriei lui Varlaam – slăbirea administrației princiare și a pozițiilor Bisericii Calvine, pe fondul crizei politice generale creată de conflictul dintre Poarta Otomană și Curtea Veneză, la care se adaugă creșterea rolului protector al principilor și ierarhilor munteni față de ortodocșii transilvăneni – au favorizat emanciparea Bisericii Ortodoxe printr-o afirmare a propriei individualități și întărire a autorității sale în mediul românesc³⁰.

Noua serie de tipărituri a fost deschisă printr-un *Ceasloveț* (1686) – a doua apariție a acestui titlu de carte în limba română, după cea de la Govora (1640) –, coordonatori ai acestei ediții fiind protopopii Ioan Zoba din Vinț și Gheorghe din Daia. În prefață se menționează că s-a început tipărirea acestei cărți cu binecuvântarea și cheltuiala lui Varlaam și că momentul inițierii acestui demers editorial coincide cu alegerea mitropolitului³¹. Tot cu alegerea lui Varlaam coincide, se pare, venirea la Alba Iulia a unui cunoscut tipograf al vremii, Chiriac, care a imprimat aici cărți între 1687-1689. Probabil tipograful a fost chemat în centrul mitropolitan transilvănean de către Varlaam însuși, pe când acesta se afla la București pentru hirotonie, la sfârșitul anului 1685³². Înainte de episodul transilvănean, Chiriac imprimase la București *Liturghierul* (1680) și *Evangelhia* (1682). Tot el participa în 1687 la turnarea garniturilor de litere

³⁰ Alin-Mihai Gherman, *art. cit.*, p. 10-11, 13-15.

³¹ Eugen Pavel, *op. cit.*, p. 138.

³² *Ibidem*, p. 73.

cu care avea să se înceapă tipărirea *Bibliei de la București* (1688). Debutul tipografic bălgrădean al lui Chiriac l-a constituit cartea intitulată *Rânduiala diaconstvelor și cu a văzглаșeniilor, care să dzic la Liturghie și Rânduiala Vecerniei și cu a Utreniei* (1687), care se constituie ca o primă parte a unui Liturghier (un „mic-Liturghier”³³), prelucrat după *Liturghierul slavo-român* al lui Teodosie al Ungrovlahiei (București, 1680)³⁴. Protopopul vințean dedica această lucrare mitropolitului Varlaam, devenit în acești ani comanditarul și susținătorul financiar al tipăriturilor bălgrădene³⁵. Peste doi ani, în 1689, tipograful Chiriac a tipărit o lucrare mai amplă, și anume un *Molităvnic*, executat în condiții grafice superioare celorlalte cărți de până atunci ale lui Zoba, considerat de Eugen Pavel singura tipăritură bicolor de la Bălgrad³⁶, afirmație infirmată însă de recenta reeditare a *Rânduiei diaconstvelor*, de asemenea cu un tipar în roșu și negru. În finalul prefeței este elogiată figura mitropolitului Varlaam care, realizând minusurile sacerdotale ale multora dintre preoții săi, determinate de neînțelegerea indicațiilor tipiconale ale slujbelor bisericești, a dispus editarea acestei cărți de slujbă, în pofida insuficiențelor de ordin material care erau resimțite nu doar de către Mitropolie, ci și de întreaga țară, semnatarul prefeței ținând să sublinieze acest din urmă aspect³⁷. Trebuie remarcat că realizarea acestei ediții dovedește

³³ Dumitru A. Vanca, *op. cit.*, p. 36, 48 (lucrarea este prima cercetare a acestei cărți de cult).

³⁴ *Ibidem*, p. 88.

³⁵ Eugen Pavel, *op. cit.*, p. 74.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ A se vedea prefața la Eugen Pavel, *op. cit.*, p. 142.

reale preocupări pastorale din partea mitropolitului, care intenționa prin tipărirea acestui îndreptar liturgic să consolideze cultul ortodox. Deși a treia ediție românească, după cea a diaconului Coresi (Brașov, 1567), considerată improprie³⁸, și cea a mitropolitului Dosoftei (Iași, 1681), parțială, *Molităvnicul* de la Bălgrad se constituie pentru prima dată ca un adevărat Molitfelnic, prin conținutul amplu și diversificat de rugăciuni³⁹. Succesul pe care l-a înregistrat *Molităvnicul* bălgrădean, prin circulația largă, a făcut din această ediție prototipul celor viitoare. Nu trebuie omis apoi rolul acestei tipărituri în răspândirea și uniformizarea limbii românești, datorat uzului liturgic mai larg al Molitfelnicului în raport cu celelalte cărți de cult. Destinate tuturor momentelor importante din viața particulară a credincioșilor, rugăciunile *Molităvnicului* au ajuns cel mai repede în casele acestora, contribuind nu doar la edificarea lor spirituală, ci și la promovarea limbii române unitare⁴⁰.

Despre *Rânduiala diaconstvelor...* (1687) și *Poveste la 40 de mucenici* (1689) – ultima tipăritură executată de Chiriac la Bălgrad – s-a opinat că ar fi fost realizate fără aportul lui Zoba sau cu o contribuție mai redusă din partea acestuia, atribuțiile editoriale fiind preluate de către Chiriac⁴¹. Să fie vorba de o intenție a lui Varlaam de-a se dispensa discret de serviciile lui

³⁸ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991, p. 553-554.

³⁹ Dumitru Vanca, „Sfințirea cea mică a apei la sfârșitul sec. XVII în Transilvania (Molitfelnicul de la Bălgrad – 1689)”, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Theologica*, 2, 2002, p. 100.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 98-99.

⁴¹ Eugen Pavel, *op. cit.*, p. 76.

Zoba, intenție urmărită de fapt chiar din 1685, prin aducerea lui Chiriac la Bălgrad, sau doar de un plus de profesionalism deținut de Chiriac și pe care mitropolitul a mizat chiar prin cooptarea acestuia? Oricum ar fi, activitatea editorială patronată de Varlaam se încheie aici, purtând însă semnele fecundității culturale și spirituale cu care a marcat peisajul religios al sfârșitului de secol XVII.

Concluzii

Încercând o recapitulare a activității mitropolitului bălgrădean, vom remarca realizările pastorale ale acestuia și în special pe cele editoriale. În timpul păstoriei sale, Varlaam s-a îngrijit de bunăstarea bisericilor, s-a interesat de îmbunătățirea stării materiale a clerului, dar mai ales s-a preocupat de activitatea tipografică. Anul 1685, cel al alegerii sale, a reprezentat momentul inițierii mai multor acțiuni cu implicații în programul editorial: transferul tipografiei de la Sebeș în reședința mitropolitană, inițiativă de care mitropolitul n-a fost străin, având cel puțin acordul lui; inițierea noii serii de tipărituri; aducerea la Alba Iulia a unui cunoscut tipograf al vremii, Chiriac, care va imprima cărți între 1687-1689.

Inițiind un program editorial destinat consolidării Ortodoxiei prin dotarea cu cărți de cult, care să omogenizeze practica liturgică⁴², mitropolitul a urmărit cu tenacitate realizarea eficientă a acestuia, uzând de tact în cooptarea colaboratorilor – cel mai elocvent exemplu este acela al lui Ioan Zoba, căruia

⁴² Alin-Mihai Gherman, *art. cit.*, p. 12.

vlădica i-a valorificat în sens ortodox calitățile culturale – sau alocând credite financiare chiar și în condiții dificile, cum este cazul *Molităvnicului*, tipărit în cel mai cumplit an fiscal al secolului și, pe deasupra, în condiții grafice superioare tipăriturilor anterioare.

În condițiile în care Biserica a fost singura instituție românească din Transilvania medievală, îndeplinind nu doar o funcție spirituală, ci și un notabil rol cultural și național⁴³, credem că reprezentanții Mitropoliei Bălgradului, de la mic la mare, merită tot efortul de recuperare a fizionomiei lor încă nedeplin conturate. În ceea ce-l privește pe vlădica Varlaam, prin cărțile editate în timpul păstoriei sale, considerăm că el s-a înscris, abil și fecund, alături de principii și mitropoliiți bălgrădeni ai secolului al XVII-lea, între patronii sau comanditarii care au coordonat și subvenționat demersuri culturale, inițiate „întru folosul și înțălegerea Pravoslavnicii Rumânești Beseareci”⁴⁴ – cum se afirmă într-una din prefețe –, „spre întrămarea besearecii ș-a creștinătății”⁴⁵.

Dincolo de performanțele editoriale în sine, Varlaam a făcut însă un indiscutabil serviciu Ortodoxiei, conservându-i și consolidându-i ritul și dogmele, apoi transilvănenilor,

⁴³ Reprezentanții Mitropoliei Bălgradului, acest „corp eclesastic de elită”, au menținut „o atmosferă culturală, menită să sprijine ideea conștiinței naționale la românii din Transilvania”, Eva Mârza, Doina Dregheciu, *Cartea românească veche în județul Alba. Secolele XVI-XVII. Catalog*, Alba Iulia, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, 1989, p. 52.

⁴⁴ A se vedea prefața *Rânduiei diaconstvelor* (Alba Iulia, 1687), la Dumitru A. Vanca, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁵ A se vedea prefața *Molităvnicului* (Alba Iulia, 1689), la Eugen Pavel, *op. cit.*, p. 142.

promovând elementul cultural și lingvistic românesc. Iată, așadar, o aplicare exemplară a formulei de apologie confesională ca promovare culturală.

Bibliografie:

1. Dumitran, Ana, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2004.
2. Dumitran, Ana; Gudor, Botond; Dănilă, Nicolae, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba Iulia, Editura Altip, 2000.
3. Gherman, Alin-Mihai, „Locul unui text în istoria literaturii”, în Dumitru A. Vanca, *Rânduiala Diaconstvelor. Liturghia românilor ardeleni în sec. al XVII-lea*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2009.
4. Lupaș, Marina I., *Mitropolitul Sava Brancovici 1656-1683*, Cluj, Tipografia „Cartea românească”, 1939.
5. Metes, Șt., *Istoria Bisericii Românești din Transilvania*, I, Sibiu, 1935, p. 301.
6. *Molităvnic, Bălgrad, 1689*, ediție îngrijită, studiu introductiv și glosar de Ana Dumitran, Alin-Mihai Gherman și Dumitru A. Vanca, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2009.
7. Pavel, Eugen, *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 2001.
8. Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I-II, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991, 1992.
9. Vanca, Dumitru A., *Rânduiala Diaconstvelor. Liturghia românilor ardeleni în sec. al XVII-lea*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2009.

10. Vanca, Dumitru, „Sfințirea cea mică a apei la sfârșitul sec. XVII în Transilvania (Molitfelnicul de la Bălgrad – 1689)”, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Theologica*, 2, 2002.
11. Vanca, Dumitru; Dumitran, Ana, „Funeral sermon within the Romanian Orthodox environment from Transylvania (the middle of the XVIth century – the end of the XVIIth century)”, în *APVLVM*, XLVII/2010.

Viziunea lui Silviu Dragomir asupra Unirii Religioase din Transilvania¹

Abstract. *Silviu Dragomir's vision on the Religious Union (with the Catholic Church) in Transylvania.* This paper is a short presentation of Silviu Dragomir's point of view about the union of the Romanian Orthodox Church from Transylvania with the Catholic Church of Rome and we try to present it in a concise and unitary way. A certain topic order was followed by the author himself, of course, but the interventions and the analyses that occurred made it rather difficult to synthetize his opinion and exactly this is our purpose. That is why this paper is a thematic and chronological approach of this topic, with the following chapters: the political and religious context of the union, with the profound metamorphosis from the last of the 17th century, the causes and the starting point of this process (a very controversial matter), the imperial Resolution from 14 April 1698, the act of Union from 7 October 1698, the inquests from 1699, Atanasie in Wienn and the three main moments there, the Jesuits and their role in union, the extension of the union in 1701 and its consequences, Silviu Dragomir's conclusions. In the last part of this paper we inserted some conclusions concerning Silviu Dragomir's subjectivity - if it does exist - considering important the fact that his point of view was accepted by many historians.

¹ Publicat în *Altarul Reîntregirii*, Anul IX, nr. 2, iul.-dec., 2004, p. 177-199.

Studiul de față se intenționează a fi o expunere succintă a viziunii lui Silviu Dragomir asupra unirii Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei și nu o analiză a receptării acesteia în istoriografia din ultima jumătate de secol, temă care va face obiectul unui alt studiu. Din acest considerent ne-am limitat bibliografic la cele două lucrări tematice principale ale istoricului², încercând să expunem concepția acestuia într-un mod unitar și comprimat. O ordonare tematică a urmărit de bună seamă și autorul însuși în momentul redactării celor două lucrări, însă revenirile și reinterpretările ulterioare fac nu tocmai facilă sinteza pe care ne-o propunem. Mai trebuie precizat că studiul tratează doar momentul propriu-zis al unirii, fără a se extinde la evenimentele ulterioare acestuia din cursul secolului al XVIII-lea.

² Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de arhimandrit Emanuil Rus, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, 582 p.; Idem, „Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1701)”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 9-10, sept.-oct. 1962, republicat în extras de Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj, 1990, 97 p.; Idem, *Studii de istorie medievală*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Sorin Șipoș, Cluj-Napoca, Fundația Culturală Română, 1998; de un real folos în demersul nostru ne-a fost apoi teza de doctorat a lui Sorin Șipoș referitoare la persoana și opera marelui istoric: *Silviu Dragomir – istoric*, Cluj-Napoca, Fundația Culturală Română, 2002, 440 p.

Contextul politic și religios al unirii.

Cauzele acesteia

Conștient de intercon condiționarea dintre factorii interni și cei externi în cadrul proceselor istorice, Silviu Dragomir abordează tematica unirii religioase³ analizând întâi contextul politic din spațiul Europei centrale la sfârșit de secol XVII și surprinzând confruntările acerbe dintre cei doi mari rivali, Imperiul Otoman și Imperiul Habsburgic, confruntări în urma cărora avea să se configureze și viitorul politic – și chiar religios, cum se va vedea mai pe urmă – al Transilvaniei⁴. Conștient apoi de faptul că o înțelegere profundă a actului unirii religioase reclama investigarea nu doar a contextului politic, ci și a celui religios, istoricul face o scurtă radiografie a situației și poziției Bisericii Ortodoxe transilvănene până în acel moment.

Transilvania, arată cercetătorul, cunoștea la sfârșitul secolului al XVII-lea o profundă *metamorfoză politică* marcată de întreruperea relațiilor seculare cu Poarta Otomană și orientarea spre Viena habsburgică⁵. Cât privește cercurile conducătoare vieneze, acestea își conturau tot mai pregnant convingerea că Transilvania va fi pe deplin asigurată doar dacă elementul catolic ar deveni precumpănitor față de cel protestant⁶, și cum revenirea adepților Reformei la Biserica romană era

³ Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii...*, p. 61-66.

⁴ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 222.

⁵ Silviu Dragomir, *Studii de istorie medievală*, p. 238.

⁶ Idem, *Istoria dezrobirii...*, p. 62.

extrem de dificilă, dacă nu imposibilă, rămânea ca eforturile să fie îndreptate către populația ortodoxă. Astfel că, în acțiunea de expansiune și consolidare austriacă în Transilvania, pe lângă elementul militar și administrativ, un rol important îl va deține factorul religios, prin ordinul călugărilor iezuiți, versați în ale prozelitismului, care au început propaganda convertirilor religioase chiar înainte de pacea de la Karlowitz (1699), prin care se oficializa stăpânirea austriacă în Transilvania⁷.

Această politică a împăratului Leopold viza însă și un alt obiectiv, anume consolidarea nu doar a provinciei recent câștigată, ci și a întregului Imperiu. Conștient de funcția importantă a elementului religios, care se putea constitui cu succes ca *factor de unitate* a vastului imperiu⁸, împăratul de la Viena uza de acesta în scopul obținerii hegemoniei atât de dorită. Iată de ce, unirea ardelenilor cu Biserica Romei ar fi îndeplinit concomitent două deziderate politice: consolidarea stăpânirii habsburgice în Transilvania prin preluarea puterii din mâinile protestanților și asigurarea unității întregului imperiu. Acesta ar fi, pe scurt, contextul politic investigat de istoric.

Cât privește contextul religios, Silviu Dragomir îl analizează în relație cu cel politic. Astfel, metamorfoza politică de la sfârșitul secolului al XVII-lea, printre celelalte consecințe generate, a produs în sufletul românilor transilvăneni o profundă *frământare de ordin religios*, al cărei început reprezintă o problemă de psihologie istorică, nu într-un totu elucidată⁹. De fapt, această frământare religioasă, determinată de metamor-

⁷ Idem, *Studii de istorie medievală*, p. 239-240.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 238.

foza politică, privea mai degrabă clerul românesc, decât masele de credincioși. Astfel, potrivit lui Silviu Dragomir, la sfârșitul secolului al XVII-lea, deși Biserica Ortodoxă n-a fost alterată în fondul ei profund, dogmatic de contactul cu calvinismul, totuși moștenirea acestei epoci, care a durat un secol și jumătate, a lăsat urme adânci în Ortodoxia transilvăneană, dintre care cele mai vizibile erau oportunismul și goana după privilegii a slujitorilor altarelor¹⁰. Afirmatia a fost considerată însă exagerată de către Ioan Lupaș, care l-a sfătuit pe Silviu Dragomir să revizuiască poziția Ortodoxiei sub calvini¹¹. Oricum ar sta lucrurile în privința acestui oportunism al clerului, generalizat (S. Dragomir) sau accidental (I. Lupaș)¹², un lucru este sigur: Silviu Dragomir n-a conceput respectiva frământare religioasă ca având cauze religioase. La prima vedere am avea de-a face cu o confuzie, dacă nu de conținut, cel puțin de semantică: frământare religioasă cu cauze nereligioase! Adevărul este că peste tot în opera consacrată de cercetător fenomenului, acesta nu identifică deloc printre cauzele unirii factorul religios, în înțelesul lui strict spiritual, așa cum l-au identificat, de pildă, unii istorici greco-catolici. Astfel, pentru Silviu Dragomir, frământarea religioasă premergătoare unirii era o *problemă de psihologie istorică*¹³, cu *cauze de ordin social-economic*, și nicidecum una de conștiință. Disponibilitatea clerului românesc pentru apropiere-

¹⁰ Idem, *Istoria dezrobirii...*, p. 63-64.

¹¹ Ioan Lupaș, „Silviu Dragomir, Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, I, 1921-1922, Cluj, 1922, p. 345 *apud* Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 224.

¹² *Ibidem*, p. 287, nota 70.

¹³ Silviu Dragomir, *Studii de istorie medievală*, p. 238.

rea de Biserica Romei era expresia preocupării acestuia pentru îndreptarea reală a situației materiale mizerabile în care se afla. Pentru demonstrarea acestei afirmații, istoricul invocă mărturii elocvente din sursă românească, dar și străină. Se remarcă două, deosebit de explicate: cea a superiorului iezuiților din Alba Iulia, Laurențiu Petz, care învinuia preoțimea românească de faptul că, în demersul unirii, „nu e condusă de principii supranaturale, ci de *necesități vremelnice* (s.n.)”¹⁴ și cea a contelui Seeau, conducătorul afacerilor financiare ale Transilvaniei, care considera că „pe cei mai mulți preoți nu i-a îndemnat la unire zelul religios ori îndoiala, ce ar fi simțit-o, că credința lor nu e cea adevărată, ci *scutirea de dări și contribuții* (s.n.)”¹⁵.

Concluziile generale ale lui Silviu Dragomir în ceea ce privește contextul și cauzele unirii, concluzii menținute și mai târziu, în urma reluării problematicei, sunt fără echivoc: „cei doi factori arătați, politica din Ardeal a Curții din Viena și utilitarismul clerului românesc, recunoscând într-un punct o anume identitate de interese, au dat naștere unirii”¹⁶.

Începuturile unirii

În *Istoria dezrobirii...*¹⁷, Silviu Dragomir nu neagă posibilitatea existenței unor tratative între iezuiți și mitropolitul Teofil, dar pune sub semnul întrebării autenticitatea actelor redactate după sinodul din februarie 1697, fără să realizeze totuși o investigație critică a acestora. Spre sfârșitul vieții însă,

¹⁴ Idem, *Istoria dezrobirii...*, p. 65.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 66.

¹⁷ *Ibidem*.

istoricul va reconsidera problema începuturilor unirii, cercetările sale extinzându-se asupra tuturor documentelor considerate fundamentale pentru baza juridică a noii Bisericii Unite cu Roma. Astfel, în studiul *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...*¹⁸, publicat în ultimul an de viață (1962), Silviu Dragomir își începe cercetarea critică tocmai cu cele cinci acte din vremea lui Teofil, acte ce nu fuseseră analizate până la momentul respectiv¹⁹. Dacă în *Istoria dezrobirii...*, istoricul era dispus să recunoască „momentul Teofil” în desfășurarea unirii, însă cel mult ca „o etapă în firul tratativelor”²⁰, în studiul *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei* își va reevalua punctul de vedere, considerând că documentele de la 1697 sunt toate falsuri redactate de iezuiți după anul 1701. Într-adevăr, existența unor grave deficiențe de formă și conținut în actele respective nu poate fi pusă la îndoială, fapt care a ridicat semne de întrebare nu doar pentru Silviu Dragomir, ci și pentru alți istorici. Obiecțiile formulate de cercetător²¹, departe de-a fi confecționate artificial, au ca fundament analize temeinice de paleografie și diplomatică, fiind capabile să reziste și astăzi criticii. Concluziile privind falsitatea actelor din 1697 presupuneau, ca demers logic și necesar, și respingerea afirmației conform căreia unirea s-a realizat în sinodul lui Teofil, concluzii cărora subscriem. Nu considerăm însă că pe baza rezultatelor analizei documentelor respective s-ar putea exclude, la fel de logic și de necesar, existența tratativelor lui Teofil cu iezuiții. Prin urmare, accep-

¹⁸ Idem, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...*, p. 5 ș.u.

¹⁹ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 272.

²⁰ Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii...*, p. 66.

²¹ Idem, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...*, p. 12-20.

tăm demonstrația prin care istoricul dovedește că documentele din 1697 sunt false, însă considerăm că tratativele mitropolitului Teofil în direcția unirii trebuie respinse cu alte argumente, cele ale istoricului fiind relevante doar pentru demonstrarea inexistenței unirii la acea dată. Este important de menționat aici că asupra acestei chestiuni specialiștii n-au ajuns la un consens: la o extremă sunt istoricii care susțin realizarea unirii în timpul lui Teofil într-un cadru oficial, iar la antipod sunt cei care nu recunosc nici măcar eventuale tratative susținute de ierarh, aceasta fiind și concluzia lui Silviu Dragomir, și, undeva la mijloc, cei care acreditează ideea existenței unor tratative secrete neoficiale între iezuiți și unii clerici români în frunte cu mitropolitul²².

Rezoluția din 14 aprilie 1698

Episodul stingerii din viață a lui Teofil și al alegerii noului mitropolit, Atanasie Anghel, constituie o etapă cu schimbări majore în viața Bisericii Ortodoxe din Transilvania. Se constată astfel o modificare sensibilă a realităților politice și bisericești la întoarcerea lui Atanasie de la București. Atenția lui Silviu Dragomir se va îndrepta întâi asupra rezoluției imperiale din 14 aprilie 1698, care „prepara terenul pe seama propagandei catolice”²³ sau, dacă se admite plasarea începutului tratativelor de unire sub Teofil, „relansa propaganda unionistă”²⁴, de data aceasta „la vedere”²⁵. Acest act imperial este socotit de istoric drept o concesie făcută sub presiune celorlalte religii recepte,

²² Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 274.

²³ Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii...*, p. 68.

²⁴ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 226.

²⁵ *Ibidem*, p. 275.

pentru că, deși aparent se făcea preoților românilor o ofertă imparțială de unire cu oricare dintre religiile recepte, în realitate singurul interes al împăratului vienez era acela ca românii să se unească cu Biserica Catolică și nu cu altă confesiune. Lucrul acesta îl confirmă chiar Leopold într-un autograf secret trimis generalului Rabutin, prin care-i impunea subalternului său să nu ducă la îndeplinire rezoluția pe care el însuși, împăratul, o proclamase, ci „să stăruie din răspuțeri ca preoții români să nu treacă la altă religie, decât la cea catolică”²⁶. În această rezoluție stă, după Silviu Dragomir, și începutul, dar și impulsul unirii, care, iată, nu venea de la români, ci de la autoritățile politice. Pentru preotul ardelean oferta era, fără dubiu, tentantă: perspectiva libertății personale în schimbul recunoașterii primatului papal. Tocmai de aceea, ea a și trezit interesul în rândurile clerului românesc²⁷.

Este de notat faptul că, deși rezoluția din 14 aprilie 1698 cuprindea doar condiția acceptării primatului papal, manifestul arhiepiscopului Kollonich din iunie același an extindea pretențiile la recunoașterea celor patru puncte florentine, nu doar a primatului. După un an însă, în diploma din 16 februarie 1699, Leopold își arăta mulțumirea pentru convertirea românilor la Biserica Romei, făcută prin acceptarea *tuturor învățăturilor Bisericii Catolice!* Iată cum, pe parcursul unui singur an, în schimbul dobândirii privilegiilor pe care le aveau preoții catolici, se ajungea de la recunoașterea unei singure dogme la acceptarea integrală a învățăturilor de credință catolice.

²⁶ Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 81.

²⁷ Idem, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...*, p. 28.

Un fapt extrem de important sesizat de Silviu Dragomir în cercetarea rezoluției îl constituie acela legat de destinatarii ofertei. El evidențiază unilateralitatea acestui aspect, observând că invitația se adresează doar clerului, nu și maselor largi de credincioși²⁸: „nimeni nu a oferit, și ceea ce e și mai trist, nimeni nu a cerut «mai mare libertate» pe seama națiunii românești, care stătea deoparte, tolerată și disprețuită, pe când preoților săi le zâmbea deja norocul scutirilor și al privilegiilor”²⁹.

Actul unirii de la 7 octombrie 1698

Cât privește „manifestul de unire” de la 7 oct. 1698, Silviu Dragomir îi acordă în *Istoria dezrobirii...*³⁰ un spațiu extrem de redus, fără a-l supune unei analize critice. Concluziile de aici sunt, în linii generale, identice cu cele de mai târziu, însă remarcăm și câteva puncte de vedere diferite față de cele ulterioare. Astfel, Silviu Dragomir este de părere că documentul, „departe de a forma un act solemn al unirii”³¹, nu a fost redactat într-un sinod al Bisericii românești, ci reprezintă opera iezuiților. Semnăturile au fost culese pe rând de la protopopii care consimțeau unirea, ulterior realizându-se și acest document. Aceste considerații vor rămâne neschimbate în viziunea cercetătorului, ele regăsindu-se și în analiza critică a documentelor unirii, pe care acesta o va realiza spre sfârșitul vieții. Remarcăm însă în *Istoria dezrobirii...*³² și concluzii – cel puțin trei – asupra cărora Silviu Dragomir va reveni ulterior:

²⁸ Idem, *Istoria dezrobirii...*, p. 69.

²⁹ *Ibidem*, p. 73.

³⁰ *Ibidem*, p. 69-70.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

- data documentului s-ar plasa în jurul zilei de 7 oct. 1698
- manifestul a fost trimis la Viena de către iezuiți
- rolul lui Atanasie a fost minim, protopopii fiind aceia care au operat unirea.

Cercetătorul va reveni după patru decenii asupra documentelor unirii³³, în urma ultimelor descoperiri, și va realiza o amplă analiză critică, prin care își va extinde considerabil observațiile, reconsiderându-și totodată unele teze.

Trebuie subliniat că obiecțiile ridicate de istoric în studiul *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...* dovedesc în primul rând profesionalism și apoi un accentuat spirit critic, ceea ce conferă analizelor sale o doză mare de obiectivitate. Astfel că, deși au existat opinii contrare unora dintre concluziile lui Silviu Dragomir, totuși observațiile sale s-au impus definitiv cel puțin ca semne interrogative asupra „numeroaselor neconcordanțe din actele unirii”, a căror existență a fost demonstrată cu prisosință de către cercetător³⁴.

Nu vom urmări aici întreaga analiză pe care Silviu Dragomir o face asupra documentului amintit, ci vom reda mai jos doar concluziile generale³⁵.

Discuțiile în vederea unirii au fost purtate de Atanasie împreună cu câțiva protopopi de încredere. Pentru a dovedi disponibilitatea clerului românesc spre unire, mitropolitul s-a folosit de o listă cu semnăturile a 38 de protopopi, culese pe rând de la aceștia, listă care-l autoriza să trateze unirea și care i-a folosit ca suport în cursul tratativelor. Fiind apoi nevoit s-o

³³ Idem, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...*, p. 12-20.

³⁴ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 281.

³⁵ Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 28-54.

înmâneze lui Barany, Atanasie a adăugat la finele semnăturilor un codicil, cu intenția de a preciza condițiile de unire. Ulterior, cândva după 1701 sau, cel mai devreme, după februarie 1699, iezuiții au înșăilat în mod fraudulos un document al unirii, alcătuit dintr-o declarație în românește, una în latină și semnăturile protopopilor pe care le aveau deja. Prin urmare, actul nu este emanația sinodului din 7 oct. 1698, care nici n-a existat, nici expresia voinței protopopilor, deși aceștia și-au dat în principiu acordul, ci un fals iezuit. Istoricul aduce mai multe argumente pentru dovedirea afirmațiilor sale: lipsa expresiilor și a formulelor consacrate, înlocuite cu unele tipic iezuite, diferențele esențiale între cele două texte, românesc și latin, lipsa semnăturii mitropolitului, transcrierea vicioasă a numelor protopopilor și a localităților de proveniență a acestora, lipsa de atestare a acestui document în izvoarele contemporane, exceptându-le pe cele iezuite etc. Deși actul, așa cum se cunoaște astăzi, nu reprezintă decizia elitei religioase a transilvănenilor, totuși preoțimea era înclinată în principiu să primească unirea, dar nu în formula propusă de Barany. Lipsa semnăturii vlădicului pe lista care-i parvenise de la protopopi dovedește că la momentul acela nu se ajunsese la o înțelegere deplină.

În privința modalității sau a datei precise a alcătuirii acestui document de către iezuiți, Silviu Dragomir nu se pronunță categoric, avansând doar câteva presupuneri în acest sens³⁶.

Înainte de a trata și cea de a treia piesă documentară a unirii, să abordăm și problema *lipsei semnăturii lui Atanasie* din

³⁶ *Ibidem*, p. 52-54.

manifestul de la 7 oct. 1698 și a semnificației absenței acesteia, chestiune asupra căreia Silviu Dragomir se oprește în mai multe rânduri.

În studiul *O problemă de psihologie istorică*, cercetătorul identifica iscălitura mitropolitului în rândul penultim al codicilului final din manifestul de unire, pentru ca în lucrările *Istoria dezrobirii...* și *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...* să revină asupra acestei constatări și să afirme că pecetea care marchează ultimele rânduri ale codicilului nu este însoțită de nicio semnătură. Așadar, iscălitura vlădicului nu apare nicăieri în document, nici lângă pecetea mitropoliei, nici lângă codicil, ceea ce face actul nul³⁷. Cât privește semnificația absenței semnăturii lui Atanasie, refuzul acestuia de a iscăli alături de protopopi era pus de Silviu Dragomir, la începuturile cercetării problematicei unirii religioase, pe seama unei probleme de conștiință³⁸, pentru ca mai târziu istoricul să așeze lipsa semnăturii pe seama abilității deosebite a vlădicului³⁹, care a preferat să rămână în rezervă, manifestându-și astfel tendința echivocă pe care o va manifesta până la chemarea la Viena.

Al treilea document analizat de Silviu Dragomir este actul de unire semnat în *sinodul din 5 septembrie 1700*. Supunându-l aceluiași abordări critice, cu aceleași instrumente de cercetare, autorul conchide că și acest document se prezintă ca fiind un fals iezuit, iar sinodul de la acea dată unul inexistent.

³⁷ *Ibidem*, p. 38, 50, 95; *Idem*, *Istoria dezrobirii...*, p. 70.

³⁸ *Ibidem*, p. 70.

³⁹ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 227.

Așadar, în viziunea lui Silviu Dragomir, dosarul unirii, alcătuit din trei seturi de documente considerate fundamentale în acțiunea unionistă⁴⁰, reprezintă, în bloc, falsuri ulterioare anului 1701, an în care împăratul a sancționat unirea. Motivul pentru care s-a procedat la asemenea plăsmuiri l-a reprezentat necesitatea salvării aparențelor după anul 1701 prin fabricarea de acte publice care să dovedească aderarea benevolă a românilor la unire și nu în urma intimidării lui Atanasie la Viena.

Toată analiza istoricului asupra acestor documente conduce de fapt la concluzia ultimă conform căreia unirea religioasă se întemeiază pe un fundament juridic fals⁴¹, concluzie care a surprins lumea științifică de atunci și care i-a adus din partea unora calificative ca partizan și părtinitor⁴². În ce măsură Silviu Dragomir a fost afectat de subiectivism în studierea acestor documente este dificil de apreciat. Ceea ce rămâne însă ca fapt cert este că autorul a fost stăpân pe instrumentele de cercetare critică, fiind cunoscător al paleografiei și diplomatiei latine și slave – deci a analizat documentele în calitate de *specialist* –, dar a avut și un ascuțit simț istoric și deschidere spre critica istorică. Toate acestea, credem, l-au ajutat să rămână echilibrat în enunțarea concluziilor ultime⁴³.

⁴⁰ Cele cinci acte de la 1697 din timpul lui Teofil, manifestul de la 7 oct. 1698 și actele sinodului din 5 sept. 1700.

⁴¹ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 270.

⁴² *Apud Ibidem*, p. 280.

⁴³ *Ibidem*, p. 283.

Anchetele din 1699⁴⁴

În ordine cronologică, sinodului de la 7 oct. 1698, recunoscut sau nu ca existent, îi urmează anchetele dispuse de Guvernul Transilvaniei la începutul anului 1699, prin care cercurile protestante doreau să reliefeze oportunismul elitei bisericești a românilor în apropierea de Biserica Romei și inexistența unei uniri adevărate. Deplasarea investigației istoriografice dinspre capii religioși spre țărănimea ardeleană, pe lângă faptul că aducea o schimbare în metodologia de cercetare, genera două importante efecte: întâi, acreditarea în analiza acestui fenomen și a altor surse decât cele iezuite, apoi schimbarea imaginii asupra unirii. Rezultatele anchetelor din 1699 dezvăluiau hotărârea unanimă a țărănimii românești de a rămâne în credința ortodoxă⁴⁵, dar și „nelămurirea clerului în afacerea unirii”⁴⁶, adică nehotărârea și necunoașterea cu exactitate a condițiilor acesteia. Pe de o parte, această confuzie va facilita adeziunea preoțimii la Biserica Romei, însă, pe de alta, se va întoarce mai târziu împotriva unirii. Astfel că, între protestatarii din 1701, „se găseau tot mai mulți preoți care afirmau că ei nu au înțeles unirea, că nu au primit-o și nici nu o vor primi în sensul în care se execută”⁴⁷.

⁴⁴ Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 73-76, 80.

⁴⁵ Dintre comunitățile românești unde s-a efectuat ancheta, 276 erau pentru Ortodoxie, două pentru unire și 20 dădeau un răspuns echivoc, cf. *Ibidem*, p. 75.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 101.

Deplasarea anchetei istoriografice în această direcție, înspre sondarea atitudinii celor mulți, este considerată astăzi un câștig pentru opera lui Silviu Dragomir și un pas către decon-fesionalizarea scrisului istoric, oferind posibilitatea de-a fi comparate aspirațiile și acțiunile clerului cu cele ale poporului, contrastante flagrant în cazul de față⁴⁸.

Atanasie la Viena

a) Atitudinea echivocă a lui Atanasie și convocarea la Viena

Deși mitropolitul nu semnase actul de unire, cert este că de consimțământul tacit al acestuia se legau toate demersurile iezuiților. Mai mult, însuși Atanasie făcea propagandă unio-nistă, mergând până acolo încât celor din Șchei le-a închis biserica pe motivul opoziției acestora față de unire⁴⁹. Cu toate acestea însă, există numeroase mărturii din sursă românească sau iezuită care-l surprind pe Atanasie ca foarte suspect în simțămintele sale unioniste, ceea ce denotă nesinceritate și o politică de duplicitate pe care mitropolitul o știa juca cu iscusință⁵⁰. Astfel, incertitudinea atâtor gesturi și declarații, precum și imaginea contradictorie pe care mitropolitul o întreținea sunt, după Silviu Dragomir, adevăratele cauze ale convocării la Viena⁵¹. În istoriografia problemei, miza acestei invitații nu e pe deplin clarificată și, departe de-a fi nesemnificativă, ea determină o viziune sau alta asupra unirii

⁴⁸ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 227.

⁴⁹ Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 93, nota 51.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 82-83.

⁵¹ *Ibidem*, p. 83; Idem, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...*, p. 82.

însăși. Astfel, pentru cei care o concep ca o necesitate a confirmării imperiale, unirea se prezintă ca un proces pe deplin încheiat, care cunoaște și ultima etapă formală: confirmarea puterii seculare. Pentru Silviu Dragomir însă, adevăratul scop al chemării lui Atanasie la Viena l-a reprezentat clarificarea atitudinii sale ambigue și, prin urmare, a statutului unirii pe care acesta o consimțise doar în principiu⁵². Vedem, așadar, că datele problemei se schimbă în funcție de miza convocării, unirea prezentându-se pentru Silviu Dragomir ca nedesăvârșită la momentul vienez⁵³.

b) Atanasie la Viena

Istoricul consideră unirea încheiată și aprobată definitiv abia la Viena⁵⁴, unde Atanasie a fost constrâns s-o îmbrățișeze fără echivoc și să abandoneze politica ezitantă de până atunci. Perfectarea actului unirii s-a realizat, potrivit lui Silviu Dragomir, prin cele trei momente „cheie” din 1701: diploma lui Leopold din 19 martie⁵⁵, declarația lui Atanasie din 20 martie și, în fine, rehirotonirea vlădicului în 25 martie, cea din urmă marcând ruperea definitivă de Biserica strămoșească⁵⁶. De fapt, „ultimul act al căderii lui Atanasie”⁵⁷ îl va constitui, în opinia istoricului, instalarea acestuia ca episcop unit la 25 iunie 1701, după revenirea în țară, prin care „s-a pus capăt vechii mitropolii a românilor din Ardeal”⁵⁸.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 228.

⁵⁴ Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii...*, p. 85.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 85, 131.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 95.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 97.

Inițiatorii și artizanii unirii. Rolul lui Atanasie. Iezuiții și unirea

Toate temele enunțate în titlu, pe lângă faptul că au în comun același obiect, unirea, se intercondiționează atât de mult, încât am considerat să le tratăm la un loc.

În privința *inițiatorilor* acestui act, Silviu Dragomir e constant în afirmații. Deși afirmă undeva⁵⁹ că meritul de-a fi început propaganda unionistă le revine iezuiților Baranyi și Hevenessy, această aserțiune nu trebuie înțeleasă strict, în sensul că iezuiții ar fi fost factorii promotori ai unirii. Că ei erau doar aceia care demarau acțiunea la startul dat de Curtea din Viena – adevăratul inițiator al unirii –, se vede chiar din același loc, unde istoricul afirmă explicit acest lucru. Așadar, autoritățile imperiale sunt acelea care au inițiat programul unirii, l-au derulat apoi prin intermediul iezuiților⁶⁰ și, în final, l-au definitivat la Viena, în 1701⁶¹.

Privitor la *rolul lui Atanasie* însă, lucrurile sunt ceva mai complicate. La începuturile cercetării, Silviu Dragomir opina, evident exagerat, că mitropolitul n-a avut nicio legătură cu unirea, care era, din partea românilor, produsul exclusiv al protopopilor. Cercetătorul recunoștea, totuși, că la temelia unirii a stat persoana vlădicului, ca întâistătător al Bisericii⁶². Cu toate acestea, rolul lui era minimalizat, mitropolitul fiind

⁵⁹ *Ibidem*, p. 66.

⁶⁰ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 277.

⁶¹ Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...*, p. 94.

⁶² Idem, *Istoria dezrobirii...*, p. 134-135.

absolvit de responsabilitatea acțiunii unioniste, care era plasată asupra protopopilor. Ulterior, Silviu Dragomir va reveni asupra problemei și, recunoscând că s-a înșelat, îl va situa pe vlădică în mijlocul demersurilor unioniste, ca unul care, deși n-a semnat alături de protopopi, a consimțit unirea în principiu și a condus tratativele cu iezuiții. Totuși, atitudinea echivocă de după aceea demonstrează percepția aparte a lui Atanasie vis-a-vis de unire. El spera că Habsburgii vor oferi românilor privilegii doar în baza acestei uniri formale. De fapt, mitropolitul nu a agreat formula imperială a unirii nici când se afla la Viena, însă, constrâns, a fost nevoit s-o perfecteze în aceste condiții.

Atât prima viziune a lui Silviu Dragomir asupra rolului lui Atanasie, în care-l absolvă de orice responsabilitate, cât și cea de-a doua, de la sfârșitul vieții, în care recunoaște poziția centrală a acestuia în tratativele cu iezuiții, dar îi reduce vinovăția, arătând că operatorii ultimi ai unirii au fost habsburgii, au fost considerate subiective: prima, deoarece Silviu Dragomir, din considerație față de ierarhia ortodoxă⁶³ de care era apropiat, n-ar fi vrut să reliefeze rolul negativ al unui vlădică ortodox, cum fusese Atanasie, lezând astfel conștiința clerului superior, iar a doua, deoarece istoricul, deplasând substanțial vina asupra autorităților străine de la Viena, ar fi susținut un punct de vedere care convenea regimului comunist. Asupra acestei chestiuni referitoare la prezența sau absența subiectivismului în scrisul istoric al lui Silviu Dragomir ne vom pronunța pe larg ceva mai încolo.

⁶³ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 280.

Cât privește subiectul „*iezuïții și unirea*”, nu puține sunt referirile istoricului la membrii acestui ordin și la rolul lor în demersurile unioniste. Calificativele pe care le acordă acestora sunt aproape totdeauna necruțătoare. Bineînțeles, istoricul n-a abordat problematica iezuiților din punctul lor de vedere, prin care aceștia doreau legitimarea oricărei acțiuni prin principiul „totul spre slava mai mare a lui Dumnezeu”, ci din perspectiva efectului pe care activitatea lor l-a produs: dezbinarea românilor. Iată câteva din calificativele pe care le oferă Silviu Dragomir în ceea ce-i privește pe iezuiți: specialiști în mânăuirea mijloacelor de prozelitism catolic⁶⁴, autori de mărturii calomnioase care, uneori, „plouau cu injurii”⁶⁵, falsificatori ai actelor unirii⁶⁶. Aceștia nu scapă, apoi, nici de acuza de subiectivism care nu le-a lipsit în redactarea izvoarelor pe care le-au transmis⁶⁷.

Cât privește rolul iezuiților în unire, Silviu Dragomir i-a considerat până la ultimul studiu drept artizanii unirii printre români. În 1962⁶⁸ însă, reconsiderând „momentul Viena” și statutul unirii la acea dată, istoricul atribuie rolul esențial autorităților imperiale, iezuiților reducându-li-se astfel funcția la aceea de negociatori și intermediari.

⁶⁴ Silviu Dragomir, „O problemă de psihogic istorică”, în Idem, *Studii de istorie medievală*, p. 239-240.

⁶⁵ Idem, *Istoria dezrobirii...*, p. 102-103.

⁶⁶ Idem, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...*, p. 18, 52, 58.

⁶⁷ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 279.

⁶⁸ Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 94.

Extensiunea unirii la 1701

O problemă extrem de importantă este aceea a extensiunii unirii la anul 1701. O seamă de istorici au afirmat că anul 1701 marchează unirea tuturor românilor cu Biserica Romei. Silviu Dragomir, pronunțându-se în această chestiune, consideră afirmația drept „fantasmagorie” care s-a transformat în dogmă prețioasă a politicii de stat în întreg secolul al XVIII-lea¹. Așa se și explică dramatismul luptei Ortodoxiei în acest veac: Curtea din Viena, consecventă acestei dogme, a văzut în orice nemulțumire a ortodocșilor nu expresia sentimentelor religioase ale unui segment deloc neglijabil ca număr al populației românești, ci numai revolta nejustificată a unei „minorități” ortodoxe, care trebuia reprimată cu orice preț. În fapt însă, arată Silviu Dragomir², de consensul tuturor românilor privind actul unirii nici nu poate fi vorba. E adevărat că o însemnată parte a clerului românesc, partea covârșitoare, în frunte cu vlădicul și majoritatea protopopilor, a aderat la unire, însă poporul, în întregime, s-a opus acesteia. Silviu Dragomir respinge afirmația privitoare la îmbrățișarea unirii de către toți românii transilvăneni, subliniind faptul că elita religioasă a perfectat în numele întregului popor un act despre care o mare parte a acestuia nici nu avea cunoștință. În astfel de împrejurări, reprezentanții clerului s-au dovedit „deputați fără împuternicire”³, care au încheiat unirea cel mult în numele lor.

¹ Idem, *Istoria dezrobirii...*, p. 97.

² *Ibidem*, p. 97-98.

³ *Ibidem*, p. 98.

Consecințele unirii

Silviu Dragomir surprinde o serie de consecințe negative survenite în urma unirii, dintre care cele mai grave sunt următoarele două:

- *dezbinarea românilor transilvăneni între ei*. Dacă facem o analiză extrem de sumară chiar și numai a procesului fuziunii a două elemente, vom constata legitimitatea punctului de vedere al istoricului. Astfel, când un întreg fuzionează cu un alt întreg, procesul poartă numele de unire. Când însă doar o parte a acelui întreg fuzionează cu altceva, procesul de unire se va numi ca atare și va fi valid doar pentru partea unită. Pentru partea rămasă neunită însă, unirea nu va însemna altceva decât separare, dezbinare. Așadar, prin unire „se deschide un lanț neîntrerupt de lupte politice și religioase”⁴ între români, privați de acum de cel mai eficient mijloc de apărare în fața dușmanului: însăși unitatea lor⁵.

- *ruperea legăturilor bisericești dintre românii din Ardeal și cei de la S și E de Carpați*. Silviu Dragomir surprinde dimensiunile și implicațiile mai largi decât cele sesizabile la prima vedere, pe care le prezintă această consecință a unirii. S-a văzut că forurile conducătoare vieneze urmăreau realizarea unirii în vederea consolidării stăpânirii habsburgice în Transilvania. Însă politica Curții era mai vastă și viza prin acest act și ruperea legăturilor ardelenilor cu Țara Românească și Moldova,

⁴ *Ibidem*, p. 135.

⁵ Idem, în „Luceafărul”, *apud* Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 216.

pentru ca aceștia, uniți fiind cu Roma și deci coreligionari cu stăpânitorii țării, să adere mai mult la cei din urmă, decât la „puterile străine” de dincolo de Carpați⁶. Cu alte cuvinte, legea spiritului, mai puternică decât cea a sângelui, ar fi dictat conștiinței ardelenilor o afinitate mai mare față de Roma și Viena, de care urmau să fie legați spiritual și politic, decât față de confrății de peste munți. Chiar dacă în discuție erau realități precum conștiința religioasă sau sufletul, pentru Viena chestiunea se reducea la una de ordin politic.

În sprijinul acestei largi interpretări a politicii vieneze privind unirea, conform căreia se urmărea și un plan secundar, având ca obiectiv sistarea oricăror relații ale noii „achiziții” teritoriale, Transilvania, cu țările vecine – așadar izolarea ardelenilor de confrății lor munteni și moldoveni –, Silviu Dragomir aduce cazul lepădării lui Atanasie la Viena de orice legături cu forurile politice și bisericești de la București, deși la acea vreme posesiunea Ardealului era pe deplin asigurată⁷. S-ar putea obiecta, desigur, că gestul lui Atanasie viza asigurarea unirii contra influențelor ortodoxe de peste Carpați, având prin urmare o conotație exclusiv religioasă, însă mărturia unor reprezentanți de frunte ai regimului habsburgic, care confirmau viziunea politică asupra unirii, infirmă caracterul confesional al gestului sau, cel puțin, unilateralitatea lui în acest sens.

⁶ Idem, *Istoria dezrobirii...*, p. 129.

⁷ *Ibidem*, p. 129-130.

Implicații de drept în problema unirii

Silviu Dragomir surprinde paradoxul unirii din optica juridicului. Nu vom relua problema din punctul de vedere al autenticității documentelor, ci din perspectiva respectării legii în demersurile unioniste. Silviu Dragomir atrage atenția că au existat situații în care s-au încălcat orice drept și lege doar pentru a se susține cauza unirii. Un exemplu este acela al nobilului Gavril Nagszegi, care fusese arestat de forurile militare, și nu de cele politice, organele Curții din Viena călcând astfel în picioare legile Transilvaniei⁸, care nu autorizau această procedură, sau faptul că Nagszegi a fost arestat și torturat, deși legile nu permiteau „nicidecum ca nobilii să fie supuși torturii”⁹ sau, tot cazul acestuia, când Guvernul întrunit în ședință plenară în 8 septembrie 1701, pentru a nu lua în discuție petiția înaintată legal de către nobil, a adoptat o atitudine evazivă, însuși guvernatorul, urmat curând de alți trei membri marcanți, dispărând din ședință înaintea discutării petiției. Urmarea? Guvernul, incomplet, n-a mai putut rezolva această chestiune¹⁰. Ironia este că Nagszegi, care se făcea exponentul doleanțelor ortodocșilor, va fi acuzat de cei care ofereau mostre de eludare a legii – e drept, într-o manieră foarte subtilă – tocmai de eludarea unor legi și de comportament antisocial, iar nu pentru cauza religioasă pentru care lupta de fapt. Iată încă o dovadă a adevărului că adeseori

⁸ *Ibidem*, p. 116.

⁹ *Ibidem*, p. 120.

¹⁰ *Ibidem*, p. 104.

legea e doar pentru cei mici, nu și pentru cei mari, care o pot excepta, sau, cu alte cuvinte, că „puterea e mai presus de drept”¹¹.

Pe lângă aceste cazuri nominale în care legea a fost ocolită, au existat, subliniază Silviu Dragomir, și discriminări de ordin procedural, care au ținut de interpretarea sau aplicarea unor legi și decrete în defavoarea românilor, deși acestea aveau menirea de a-i proteja.

Concluziile lui Silviu Dragomir

Liniile generale ale scrisului istoric al lui Silviu Dragomir asupra unirii se pot creiona analizând întreaga sa operă consacrată tematicii, însă explicit ele sunt prezentate chiar de către autor în încheierea studiului *Români din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...* Aici nu vom relua concluziile din fiecare subcapitol al studiului de față, ci le vom expune în special pe cele elaborate de cercetător la sfârșitul vieții, în ultima lucrare¹², cu deosebire pe acelea care n-au fost precizate până aici.

Motivațiile unirii sunt puse de Silviu Dragomir nu pe seama dorinței ortodocșilor de a-și schimba religia, ci pe seama ofertei avansată de autoritatea politică, ofertă care, așa cum era prezentată în decretul din 14 aprilie 1698, era deosebit de tentantă. Dacă o necesitate imperioasă ar fi reclamat primenirea religioasă a Ortodoxiei transilvănene, afirmă istoricul, aceasta s-ar fi realizat cu siguranță în timp și firesc, și nu „prin

¹¹ *Ibidem*, p. 130.

¹² *Idem*, *Români din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...*

tranzacții de felul acesta”¹³. Așadar, nu îndemnul propriu, ci tentația privilegiilor, care au fost de fapt o momeală a habsburgilor, cel puțin pentru generația lui Atanasie¹⁴, au constituit mobilul unirii¹⁵, văzută nu ca șansă spirituală, ci materială, „singura... pentru români de a-și depăși condiția socială”¹⁶.

Motivațiile unirii se pot surprinde apoi din însuși *scopul* acesteia, care „nu era să facă poporul românesc «de mai mare libertate», ci să-l cucerească prin mijlocirea clerului său, căruia i s-au pus în perspectivă o seamă de drepturi și privilegii”¹⁷. Constatarea dureroasă pentru Silviu Dragomir se referă la eficiența drepturilor sociale promise, căci, observă istoricul, citându-l pe Gh. Șincai¹⁸, tocmai în această direcție principală românii n-au câștigat nimic¹⁹, experimentând „deziluzia omului care și-a vândut credința scumpă pe un preț bagatel”²⁰.

Din analiza motivațiilor unirii, Silviu Dragomir derivă și *natura* acesteia, care a fost una politică, așa cum de fapt au conceput-o și subscris-o părțile contractante, Curtea din Viena și clerul românesc²¹. Tot în această ordine de idei, istoricul subliniază optica proprie a elitei religioase transilvănene asupra unirii, diferită de cea de la Viena, confirmată de ambiguitatea

¹³ Idem, *Istoria dezrobirii...*, p. 88.

¹⁴ Idem, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...*, p. 93.

¹⁵ Idem, *Istoria dezrobirii...*, p. 96.

¹⁶ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 238.

¹⁷ Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 79.

¹⁸ „Unirea mai pe urmă numai popilor a folosit, că aceștia au dobândit puțină scutintă, cam anevoie”, *apud Ibidem*, p. 135.

¹⁹ *Ibidem*, p. 135.

²⁰ *Ibidem*, p. 132.

²¹ *Ibidem*, p. 135.

constatată pe această temă cu prilejul anchetelor din 1699 sau de protestul de după 1701 al clericilor care declarau că n-au înțeles unirea în termenii în care aceasta era executată. De fapt, mărturia certă a acestei viziuni o constituie jocul politic al lui Atanasie, care spera naiv în suficiența unei uniri formale, ca singură clauză în contractul în care se angaja²². Tocmai de aceea s-a impus convocarea lui la Viena, unde a dat dovadă de totală lipsă de curaj, așa cum va face și ulterior, supunându-se complet iezuiților, sacrificând astfel independența Bisericii sale și adâncind tot mai mult prăpastia spirituală dintre clerul unit și credincioșii transilvăneni²³. Unirea se prezintă astfel pentru Silviu Dragomir ca un moment critic al istoriei Transilvaniei, nici generat de o exaltare generală, nici lin desfășurat, ci marcat de numeroase frământări și contradicții.

Concluzii finale

Pentru o înțelegere completă a viziunii lui Silviu Dragomir asupra unirii religioase, considerăm absolut necesară și abordarea chestiunii prezenței sau absenței *subiectivismului* în operele dedicate de acesta problematicii.

S-a opinat că asupra obiectivității concluziilor referitoare la unire, cel puțin a celor de la începutul cercetării, s-a repercutat negativ raportarea permanentă a istoricului la realitățile politice din Transilvania începutului de secol XX²⁴. Am avea de-a face, așadar, cu raportul dintre dimensiunea,

²² Idem, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...*, p. 97.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 216.

calitatea de istoric și cea de naționalist din personalitatea cercetătorului. Într-adevăr, Silviu Dragomir a subliniat adeseori importanța Ortodoxiei în conservarea identității neamului, ori s-a dovedit naționalist prin condamnarea politicii de compromis promovată în decursul vremii de unii lideri ai românilor – politică în care se integra, după istoric, și actul unirii religioase –, însă a-l considera „naționalist, adept al formulei dure”²⁵ credem că e exagerat. Aceasta, pentru că, deși s-a plasat în aria dezbatărilor interbelice pe tema raportului dintre confesional și național, nu se poate afirma că cercetătorul a cedat locul naționalistului, sacrificând astfel adevărul istoric pentru realizarea idealurilor naționale ale românilor, fie ele și cele legate de Marea Unire.

Un alt aspect al presupusei subiectivități a lui Silviu Dragomir în abordarea tematicii unirii religioase îl constituie afinitatea pe care cercetătorul a manifestat-o față de ierarhia ortodoxă, în special față de mitropolitul Ioan Mețianu, și care i-ar fi afectat concluziile demersului istoriografic. Un exemplu ar fi cel al persoanei lui Atanasie, a cărui vină ar fi fost diminuată de Silviu Dragomir pentru a nu leza sensibilitatea ierarhiei²⁶. Față de aceste opinii afirmăm că este împotriva evidențelor să se nege existența bunelor relații avute cu mitropolitul Ardealului, de ale cărui recomandări și sprijin financiar istoricul a beneficiat din plin. Apoi, pe lângă această afinitate, însăși postura de profesor la Institutul Teologic din Sibiu, trebuie recunoscut, influența, într-o oarecare măsură, scrisul său istoric. A determina însă exclusiv concluziile

²⁵ *Apud Ibidem*, p. 218.

²⁶ V. subcapitolul anterior despre *rolul lui Atanasie*.

istoricului de acest context denotă, evident, lipsă de bună credință, pentru că ar trebui să condiționăm în mod fatal opera oricărui istoric, nu doar a lui Silviu Dragomir, de ambianța formării lui profesionale sau, dimpotrivă, să detașăm cele două realități, socotind această separație garantul sigur al obiectivității, ceea ce este imposibil. Cât privește poziția lui Silviu Dragomir față de exemplul citat, persoana lui Atanasie, ne întrebăm: dacă opinia cercetătorului era dependentă la început de afinitatea față de ierarhie, de ce acesta a reconsiderat ulterior rolul lui Atanasie, incriminându-i persoana fără drept de apel? Să se fi produs o schimbare a atitudinii istoricului față de elita bisericească? Nu credem că acesta este răspunsul corect, care, de fapt, se găsește în altă parte.

În fine, ultimul aspect referitor la chestiunea de față îl constituie desfășurarea activității istoricului în regimul comunist, după eliberarea din detenție, ceea ce i-ar fi afectat, de data aceasta, chiar concluziile finale în chestiunea unirii religioase.

Suntem de acord cu părerea că Silviu Dragomir, în contextul noilor realități politice de după 1955, n-a putut să se sustragă traseului ideologic impus și a abordat sau reabordat teme acceptate atunci, care conveneau regimului comunist²⁷. Într-adevăr istoricul a știut să profite – în accepțiunea onestă a cuvântului –, atunci când alte subiecte îi erau interzise, de deschiderea politică spre anumite problematici și să reia unele din temele sale predilecte, cum era cea a unirii religioase. Însă acest lucru nu echivalează nicidecum cu pactizarea academicianului cu politica comunistă și cu servirea intereselor acesteia. Silviu Dragomir n-a falsificat istoria pentru a intra în

²⁷ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 84-85.

grațiile regimului. A conștientizat doar că, după 6 ani de detenție, singura modalitate de a reveni în circuitul științific era aceea de-a aborda subiecte care nu erau interzise și care nu lezau „vederile” sferei politice. A-l suspecta pe Silviu Dragomir de fals istoric ori de colaboraționism ar fi semnul unei înțelegeri extrem de înguste a realităților complexe din anii '50 ai secolului trecut, în care a activat nu numai Silviu Dragomir, ci întreaga intelectualitate românească. Cercetătorul nu și-a mistificat câtuși de puțin opera istorică de dragul conducerii politice, nici n-a formulat concluzii „la cerere”, dovadă curajul de-a refuza compromisul și consecvența cu care și-a susținut argumentele privitoare la Revoluția de la 1848 din Transilvania, o temă nu întrutotul agreată de autorități²⁸. Oportunităților oferite de specificul temei acceptată de regim i s-a adăugat de fapt dorința sinceră a istoricului de-a relua subiectul unirii, după decenii în care s-a lărgit baza documentară și în care el însuși și-a schimbat viziunea asupra unor chestiuni.

Probitatea lui Silviu Dragomir sub aspect profesional este, de fapt, o realitate confirmată de contemporani în repetate rânduri²⁹, ceea ce dovedește că acesta nu și-a trădat crezul

²⁸ „Nici anii grei de pușcărie n-au reușit să-i schimbe lui Silviu Dragomir convingerile”, Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 84 – remarcă privea concluziile istoricului asupra Revoluției de la 1848 din Transilvania, însă de ce nu ar putea fi valabilă și asupra celor privind unirea?

²⁹ „Tot timpul era dispus să-și confrunte părerile cu ale altora, chiar dacă acela se nimerea să fie un profan în domeniu” sau „era un om foarte onest în ceea ce privește cercetarea științifică”, acad. Camil Mureșanu, „Silviu Dragomir”, în *Munții Apuseni*, 1997, Oradea, *apud* Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 48; „probitatea profesională și respectul pentru adevăr” ale istoricului au fost reliefate de I. Lupaș în discursul rostit în 1928 cu ocazia alegerii lui Silviu Dragomir ca membru activ al Academiei Române.

științific. Există, desigur, și minusuri în cercetarea sa istorică: începuturile unirii, care constituie și astăzi o problemă nu întru totul elucidată³⁰; focalizarea pe demonstrarea falsității actelor unirii și marginalizarea problemei existenței dorinței reale de unire a elitei bisericești, chiar dacă exprimată în alți termeni decât cei integraliști, maximaliști ai oficialităților catolice; considerațiile exagerate privind poziția Ortodoxiei sub calvini; minimalizarea, cel puțin la începutul cercetării, a rolului lui Atanasie etc. Pe de altă parte, însă, trebuie subliniate și plusurile cercetării lui Silviu Dragomir: cercetarea actelor unirii, care „constitua un câștig față de cercetările anterioare”³¹; introducerea în circuitul științific a unui număr impresionant de documente inedite, de natură diversă, prin care dorea evitarea disputelor confesionale în favoarea argumentelor întemeiate pe izvoare³²; investigarea pentru prima dată a fenomenului religios la nivelul maselor largi de credincioși, prin care se ofereau răspunsuri asupra percepției unirii de către credincioșii simpli³³ etc.

Ca o ultimă evaluare, vom încerca să determinăm în ce măsură viziunea lui Silviu Dragomir se prezintă actuală. Răspunsul privește în mod direct calitatea celor două lucrări fundamentale pentru tema unirii religioase³⁴ de a fi științifice și actuale. Se mai ridică o problemă: concepția lui Silviu Dragomir nu este una singulară, ci se regăsește, cel puțin în

³⁰ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 232.

³¹ *Ibidem*, p. 267.

³² Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii...*, p. 60.

³³ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 227.

³⁴ Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii...*; Idem, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei...*

anumite segmente și într-o măsură mai mare sau mai mică, și la alți istorici: N. Iorga, I. Lupaș, E. Hurmuzachi, Șt. Lupșa, N. Densușianu, Mircea Păcurariu etc. Or, o respingere în bloc a concluziilor lui Silviu Dragomir echivalează cu anularea demersului istoriografic – a acelui demers care se identifică cu concluziile lui S. Dragomir – al tuturor celor amintiți mai sus.

Așadar, o parte din concluziile lui Silviu Dragomir s-au impus în istoriografia românească și sunt încă actuale. Am aminti în acest sens analiza amplă și pertinentă a contextului politic și religios al unirii, care evidențiază cauzele și natura acesteia: cauze social-materiale și nu spirituale, de conștiință religioasă – punct de vedere suficient argumentat de istoric – și natura prioritar politică a actului unirii. Se mai pot aminti constatarea unor grave deficiențe de formă și conținut în documentele unirii, care nu pot fi neglijate nici astăzi, apoi unilateralitatea destinației privilegiilor oferite – doar spre clerul românesc, cel puțin până la a doua diplomă leopoldină –, neconcordanța între atitudinea preoțimii față de unire și cea a țărânimii, atitudinea echivocă a lui Atanasie, unele consecințe nefaste ale unirii, „paradoxul” unirii din optica juridicului etc.

În încheiere, iată și opinia unui istoric care și-a făcut din analiza operei lui Silviu Dragomir obiectul unui important segment al cercetării sale științifice:

„În istoriografia consacrată unirii religioase, lucrările istoricului Silviu Dragomir reprezintă contribuții de seamă [...] Concluziile la care a ajuns sunt suficient de echilibrate pentru a putea conchide că asemenea influențe (de context, n.n.) nu au alterat esența contribuțiilor sale”³⁵.

³⁵ Sorin Șipoș, *op. cit.*, p. 283.

Bibliografie:

1. Dragomir, Silviu, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de arhimandrit Emanuil Rus, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002.
2. Dragomir, Silviu, „Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1701)”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 9-10, sept.-oct. 1962, republicat în extras de Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj, 1990.
3. Dragomir, Silviu, *Studii de istorie medievală*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Sorin Șipoș, Cluj-Napoca, Fundația Culturală Română, 1998.
4. Șipoș, Sorin, *Silviu Dragomir – istoric*, Cluj-Napoca, Fundația Culturală Română, 2002.

**Protopopul Vasile de Alba Iulia
și implicarea lui în primele două tentative
de revenire la Ortodoxie
după Unirea cu Biserica Romei (1707, 1711)¹**

Abstract. *Archpriest Vasile of Alba Iulia, and his involvement in the first two attempts made to return to Orthodoxy after the Union with the Church of Rome (1707, 1711). Knowing a deep metamorphosis under the influence of the political and religious context from the late 17th century, the religious life of the 18th century Transylvania was marked by numerous torments due to the adherence of a part of the Orthodox Romanian believers to the Church of Rome. The most eloquent examples regarding the anxiety subsequent to the act of union are the episodes of the dysfunctional union from 1707 and 1711, which had as protagonists the Archpriests Vasile of Bălgrad and Petru of Daia. Spanning over half a year, the moment of the return to Orthodoxy from 1711, far from being an accidental gesture, a reflex of the indecision of Bishop Athanasie, represents the consequence of a tensional state between confessions, which was characteristic to the first decade of the 18th century; a decade during which the substantial promises of the union have not been honoured.*

¹ Publicat în *Anuarul Facultății de Teologie din Cluj-Napoca*, 2006-2007, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2008, p. 221-234.

The only sources referring to this episode in the history of the Transylvanian Church are the documents which are part of the writings of the Jesuits and Atanasie's retraction, kept in a copy in the Archive from Esztergom (Hungary) and which were first published in a Romanian translation by Nicolae Dănilă.

However, the struggle of these two "coryphées" (Archpriests Vasile of Bălgrad and Petru of Daia) for the re-establishment of Orthodoxy represents an episode that has not received the right attention from the Romanian historiography for two reasons: on the one hand due to the scarcity of documents, and on the other due to the lack of interest that some researchers have manifested in confront to the argument.

Persoana protopopului Vasile

Un fapt destul de surprinzător este acela că protopopul de Alba Iulia nu apare consemnat în anii sfârșitului de veac XVII, când, tocmai în cetatea în care el își avea reședința protoierească, istoria înregistra transformări esențiale pe plan politic și religios. Astfel, numele lui nu apare în actele pretinsului sinod unionist ținut sub mitropolitul Teofil în anul 1697, nici în adresa către cardinalul Kollonich din 10 iunie 1697, care poartă alături de semnătura lui Atanasie și iscăliturile unora dintre protopopi². De asemenea, nici în primii ani de păstorie a lui Atanasie nu regăsim în documente sau în însemnări privitoare la unire numele protopopului bălgrădean. De

² A se vedea Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1701)*, Cluj, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, 1990, p. 10 (studiul reprezintă republicarea în extras a variantei din *Biserica Ortodoxă Română*, 1962, nr. 9-10).

exemplu, nu este amintit printre persoanele influente ale clerului – persoane de care Paul Barany a reușit să se apropie –, lucru care de bună seamă nu s-ar fi omis în cazul în care ar fi fost și el implicat. Nu este amintit nici în așa numita „carte de mărturie” a unirii din 7 oct. 1698 printre cei 38 de protopopi semnatori.

Abia actele soborului din 5 sept. 1700³ fac referire la protopopul „Petru de la Belgrad” cu 22 de preoți în subordine⁴. Urmașul acestuia, după toate probabilitățile, a fost Vasile, pe care îl întâlnim implicat în două tentative de revenire la Ortodoxie, una în cursul anului 1707, iar alta în anul 1711.

Niciun document, din cele consultate de noi, nu arată expres că Vasile a fost protopop de Bălgrad, ci doar „notareșul soborului mare”⁵. La Nicolae Dănilă însă acest personaj apare explicit ca protopop de Alba Iulia și notarăș al soborului

³ Referitor la data acestui sinod, I. Chindriș afirmă: „data emiterii acestui document rămâne însă incertă. S. Micu acreditează aici (în *Istoria românilor*, n.n.) ziua de 12 decembrie. Aceeași zi este la Șincai, Cipariu. Restul edițiilor românești dau data de 5 septembrie 1700, după Laurian, 1846, care a publicat pentru prima dată... actele soborului din sept. 1700”, în Samuil Micu, *Istoria românilor*, ediție princeps după manuscris, de Ioan Chindriș, București, Editura Viitorul românesc, 1995, p. 398; la N. Nilles figurează tot data de 5 septembrie 1700, Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol I, Oeniponte, 1885, p. 249.

⁴ Samuil Micu, *op. cit.*, p. 268; Augustin Bunea, *Șematismul veneratului cler al Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice Române de Alba Iulia și Făgăraș pre anul Domnului 1900 de la sânta unire 200*, Blaș, 1900, p. 133; Nicolaus Nilles, *op. cit.*, p. 249.

⁵ Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de arhimandrit Emanuil Rus, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, p. 133.

mare⁶. Deși autorul nu indică sursa pe baza căreia face identificarea de mai sus, nu suspectăm totuși veridicitatea acestei informații. De altfel, actele sinodului ținut de Atanasie în 7 ian. 1701 la Alba Iulia ar putea confirma acest lucru. Astfel, există mai multe semnături în care se arată funcția de protopop și numele, fără a se specifica însă locul de unde provine respectivul. Dacă Vasile al Alba Iuliei, pe care-l găsim în 1707, și-a început păstoria mai devreme de 7 ian. 1701 (data sinodului) și a participat la acest sinod, atunci numele lui se regăsește între cele trei nume de Vasile din actele soborului: *Vasilie de la Sintul*, *Vasile ot Calbor* și *Vasilie Deceanul*. Dacă în cazul acestuia din urmă avem de-a face cu o greșeală de redactare sau de lecturare și îl citim *Vasilie Dăianul*⁷, atunci l-am putea considera ca fiind aceeași persoană cu Vasile din 1707. Apelativul de „Dăianul” ar releva atunci originea lui din satul Daia, fiind în acest caz frate cu Petru de Daia⁸.

Dacă totuși Vasile, „notarășul soborului mare”, nu a fost protopop de Alba Iulia, cum se explică lipsa în documente a numelui protopopului bălgrădean până în 1714? Pe de o parte, perioada ar fi fost prea lungă⁹ pentru a fi considerată vacantă, iar pe de alta, dată fiind importanța funcției protoierești în

⁶ Nicolae Dănilă, „Revenirea Mitropolitului Atanasie Anghel la Ortodoxie în anul 1711”, în *Credința Ortodoxă*, revista Facultății de Teologie din Alba Iulia, V (2000), nr. 2, p. 100.

⁷ Lecturarea „Dăianul” în loc de „Deceanul” aparține lui N. Dănilă, care posedă fotocopii ale acestor acte.

⁸ Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 133.

⁹ 5 sept. 1700 (când e amintit Petru) – 16 aprilie 1714 (când e amintit Dumitru de Alba Iulia, în calitate de candidat la scaunul de episcop unit, v. *Ibidem*, p. 142).

chiar centrul religios al Transilvaniei și conjunctura politică și religioasă aparte, numele protopopului bălgrădean ar fi trebuit să apară cu necesitate măcar o dată în acest răstimp de 14 ani, dacă el ar fi fost altul decât Vasile. Iată de ce considerăm justă identificarea pe care o face N. Dănilă, numindu-l pe Vasile, „notarășul soborului mare”, protopop de Alba Iulia.

Pentru tema de față, personajul prezintă un interes deosebit, deoarece se regăsește în cele două tentative de revenire la Ortodoxie, din 1707 și 1711, în care a fost implicat direct¹⁰.

Tentativa de revenire din 1707

Prima încercare nu-l include pe Atanasie Anghel¹¹, fiind inițiată exclusiv de o parte a protopopilor, între care rolul principal i-a revenit lui Vasile de Alba Iulia – care era și „notarășul soborului mare” – și fratelui acestuia, protopopul Petru de Daia. Această primă tentativă de revenire la Ortodoxie își are desigur un mobil mai vechi, concretizat sub forma nemulțumirilor cauzate de neîmplinirea promisiunilor făcute cu ocazia unirii, mobil care și-a găsit însă abia acum, în 1707, cadre propice de manifestare. Este vorba de conjunctura politică

¹⁰ Cea mai mare parte a informațiilor provine din materialul furnizat de Pr. Dr. Nicolae Dănilă și din comunicarea acestuia în cadrul Sesiunii Științifice dedicate zilei naționale a României și împlinirii a 80 de ani de la Marea Unire, prezentată la Muzeul Național al Unirii, Alba Iulia, 26-28 nov. 1998 și publicată sub titlul „Revenirea Mitropolitului Atanasie Anghel la Ortodoxie în anul 1711”, în *Credința Ortodoxă*, V (2000), nr. 2, p. 100-109.

¹¹ Silviu Dragomir, *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, I, Sibiu, 1920, p. 74.

favorabilă generată de rășcoala „curuților” al cărei conducător era Francisc Rakoczy II, devenit principe al Transilvaniei. Acesta, în timpul luptelor din 1707 dintre curuți și lobonți, a ocupat Alba Iulia și l-a așezat în scaunul vlădicesc pe Iov Țirca¹², în locul lui Atanasie care s-a refugiat cu imperialii la Sibiu¹³. La alegerea și instalarea lui, ca exponent al Ortodoxiei care se vroia restabilită, au contribuit în primul rând nu atât Francisc Rakoczy și curuții săi, cât protopopii care doreau întoarcerea la vechea credință. Păstoria sa nu a durat însă mult, deoarece trupele lui Rakoczy fiind înfrânte, vlădicul a trebuit să părăsească și el Transilvania odată cu acestea. După înlăturarea lui Iov Țirca, a avut loc la Alba Iulia în toamna anului 1707 un sinod al protopopilor, în număr de 33, condus de iezuitul Andrei Horvath, în cadrul căruia s-a întărit mărturisirea de credință catolică. Deși tentativa de revenire la Ortodoxie a eșuat, trebuie totuși să notăm ca temerară această încercare inițiată de o parte a protopopilor în frunte cu Vasile de Alba Iulia și Petru de Daia.

¹² Iov Țirca fusese pretendent la scaunul vlădicesc al Bălgradului odată cu Atanasie Anghel. Prin 1704 s-ar fi aflat în Maramureș unde ar fi complotat pentru înlăturarea episcopului Iosif Stoica. În 1706 era hirotonit în Moldova, iar în 1707 intra în Alba Iulia împreună cu oștile curuților lui Francisc Rakoczy, al cărui protejat era, ocupând scaunul vechiului său contracandidat. După înfrângerea curuților, s-a refugiat în Maramureș, unde-l întâlnim ca episcop în cursul anului 1709. Făcându-se vinovat de diferite abateri disciplinare, a fost condamnat, însă a reușit să fugă, Pr. Drd. Nicu Dumitrașcu, „Lupta maramureșenilor pentru apărarea Ortodoxiei în secolele XVIII-XIX”, în *Credința Ortodoxă*, I (1996), nr. 3, p. 106.

¹³ Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 74.

Tentativa de revenire la Ortodoxie din 1711 – sinodul de la Alba Iulia; documente

A doua încercare în acest sens, de data aceasta soldată cu o reușită temporară și implicându-l acum și pe Atanasie Anghel, se plasează în anul 1711, avându-i ca protagoniști pe aceiași protopopi: Vasile de Alba Iulia și Petru de Daia¹⁴. De data aceasta împrejurările erau și mai favorabile decât cele din 1707, căci cardinalul Kollonich și împăratul Leopold I muriseră, iar noul împărat Iosif I se arăta mai tolerant decât predecesorii săi. În privința datării exacte a acestui episod există două opinii: ar fi avut loc în vara anului 1711¹⁵ – mai precis în iulie¹⁶ – sau în toamna lui 1711¹⁷. Noi înclinăm să credem că revenirea la Ortodoxie s-a realizat în vara anului 1711, rămânând să motivăm ceva mai încolo această opțiune.

Documente. Singurele izvoare referitoare la acest episod din istoria Bisericii transilvănene sunt două documente cuprinse în scrierile iezuiților și retractarea lui Atanasie din 18 nov. 1711, păstrată în copie la Arhiva Primațială din Esztergom¹⁸.

¹⁴ *Ibidem*, p. 75-76.

¹⁵ *Ibidem*, p. 76.

¹⁶ Preot Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, ed. a II-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 310.

¹⁷ Zenovie Pâclișanu, „Istoria Bisericii Române Unite”, partea I, 1697-1751, publicată de Octavian Bârlea sub formă de volum în *Perspective*, XVII (1994-1995), nr. 65-68, Munchen, p. 170; G. Barițiu, *Părți alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani din urmă*, vol. I, Sibiu, 1889, p. 227.

¹⁸ Textul documentelor și informațiile despre acestea sunt preluate din Pr. Drd. N. Dănilă, *art. cit.*, p. 100-109.

1) *Un prim document* a fost publicat de iezuitul Nicolaus Nilles în 1880 și 1885 și reprezintă un text redactat în limba latină în 1711 care se referă, printre altele, și la situația unirii religioase din Transilvania. Iată textul în traducerea pr. drd. Nicolae Dănilă¹⁹:

„Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei, încheiată solemn, mai întâi, în cursul anului 1697, a început să fie tulburată în luna iulie a acestui an (1711, anul redactării textului, n.n.), când s-a agravat războiul turcilor cu rușii; românii transilvăneni se temeau că, ieșind victorios țarul rus, va face să se lărgască și să fie întărită schisma ucraineană (Ortodoxia, n.n.); se temeau și să nu fie supuși persecuțiilor, atât de ucrainieni, cât și de românii din Țara Românească, care urmau cu înverșunare schisma. Dar prin lucrarea unică a superiorului iezuit de la Cluj, părintele Andrei Horvath, românii, împreună cu protopopii lor, care se temeau, au fost întăriți în credința catolică. Între timp sosesc unii mesageri care spun că s-a încheiat pacea de către marele duce mercenar de la nord. De aici a urmat bucuria de nedescris a creștinilor, cu ajutorul lui Dumnezeu”.

Textul, după cum se vede, nu prezintă dificultăți de înțelegere. Conform izvorului iezuit, agravându-se conflictul ruso-turc și aflându-se probabil de prezența chiar a țarului Petru cel Mare în Moldova și de iminenta înfrângere a turcilor, pe românii ardeleni i-a cuprins frica, gândindu-se la o eventuală trecere a țarului în Transilvania, acum unită. Această trecere – sau chiar și numai victoria țarului rus, cum spune textul iezuit – s-ar fi putut solda cu persecuții religioase din afară²⁰, cât și

¹⁹ *Ibidem*, p. 101-102.

²⁰ De exemplu, în urma bătăliei de la Poltava din 1709 s-a desființat unirea în Ucraina centrală.

din partea confrăților de peste Carpați care „urmau cu înverșunare schisma”. Acum a intervenit iezuitul Horvath care i-a calmat pe români, întărindu-i în sentimentele unioniste, pacea dintre turci și ruși (23 iulie 1711) liniștind apoi complet spiritele. Ideea principală care răzbate din însemnările iezuitului este următoarea: tulburările care au afectat unirea începând cu iulie 1711 au fost generate nu de vreo cauză religioasă, nu de vreo intenție de revenire la Ortodoxie, ci de factori de natură exclusiv politică: agravarea conflictului ruso-turc din imediata proximitate și teama de eventuale represalii, reacții antiunioniste din partea țarului pravoslavnic și a confrăților de peste munți.

Nu știm dacă autorul textului de mai sus cunoștea situația religioasă de la finele anului sau dacă însemnarea sa a fost făcută înainte de declarația lui Atanasie din 18 nov. 1711, când acesta a revenit la unire. Dacă textul e posterior datei de 18 nov. 1711, atunci autorul lui știa de retractarea lui Atanasie, în acest caz „întărirea în credința catolică” – despre care vorbește – reprezentând de fapt rezultatul aportului iezuitului Horvath la consolidarea unirii. În cazul în care textul a fost redactat înainte de această dată, atunci „întărirea în credința catolică” se poate referi la încercările lui Horvath de a reînvia unirea și la rezultatele parțiale obținute înainte de victoria finală din 18 nov. 1711.

Indiferent însă de plasarea anterioară sau posterioară datei de 18 nov. 1711, textul ridică unele obiecții:

- „solemnitatea” încheierii actului unirii în cursul anului 1697 nu reflectă realitatea, ci reprezintă mai degrabă o dorință neîmplinită a iezuiților;

- temerea că victoria rușilor ar consolida și „lărgi schisma” este proprie iezuiților și mai puțin, dacă nu deloc, românilor simpli, apariția repetată a cuvintelor „se temeau” reflectând de fapt obsesia iezuiților de a nu le fi periclitată opera confesională;
- teama românilor de persecuții – pe care textul o invocă – nu concordă nicidecum cu declarațiile acelorași români luate cu prilejul anchetei din 1699, în care se arătau dispuși chiar să moară decât să-și schimbe credința; cu atât mai puțin credibilă este afirmația că ardelenii s-ar fi temut de persecuția românilor de peste munți, fapt care nu s-a întâmplat în cei 10 ani scurși de la unire și de altfel niciodată.

Toate aceste considerente ne determină să vedem în textul documentului respectiv punctul de vedere personal sau oficial al iezuitului privitor la rațiunile revenirii la Ortodoxie: teama românilor de persecuție religioasă. Nu credem însă că acestea au fost adevăratele cauze care au generat frământările ample din Biserica transilvăneană în cursul anului 1711, soldate cu revenirea temporară la Ortodoxie. Protopopii inițiatori ai acestei acțiuni, în frunte cu Vasile de Alba Iulia și Petru de Daia, au înfăptuit acest act nu din rațiuni politice sau temeri premature, ci din convingere personală, iar cea mai bună dovadă a acestui fapt o constituie consecvența cu care au urmărit acest deziderat – chiar cu prețul depunerii din funcție (cazul celor doi corifei: Vasile și Petru) – nu numai în conjunctura politică a anului 1711, ci și după această dată, când factorul politic invocat de documentul respectiv ieșea din discuție.

2) *Al doilea document* iezuit referitor la defectarea unirii a fost publicat tot de N. Nilles în aceleași opere, cuprinzând însă date mult mai bogate decât cel anterior. Textul, întregit după cele două variante ale sale, este, în traducerea aceluiași N. Dănilă²¹, următorul:

„Unirea românilor de rit grec cu Biserica Romei, încheiată cândva la Alba Iulia, a dat afară virusul chiar în acest an, cu toată lupta de ani de zile, atât cu invidia ereticilor, mai ales a calviniștilor, cât și cu perfidia unora dintre protopopii schismatici, care trecuseră cu Țirca la calviniști. Astfel, prin conlucrarea ereticilor și influența schismaticilor, conducătorii sinodului, Vasile și fratele său, Petru, ambii protopopi, i-au ademenit și forțat, prin amenințări puternice și înfricoșări, pe ceilalți protopopi să subscrie la vechea schismă. I-au propus chiar și episcopului să subscrie punctele nelegiuite împotriva Unirii. Acesta, cuprins de o teamă neașteptată, ca să nu îndepărteze sufletele lor de el, a aprobat cererile lor și a subscris punctele respective, cu toate că teologul său din Societatea noastră a protestat, în zadar, și l-a îndemnat să nu facă aceasta. Totuși, Bunătatea Divină, care nu a părăsit niciodată pe ai săi, a atenuat acest rău în mod potrivit. În primul rând, prin lucrarea teologului, episcopul recunoscându-și greșeala, a revocat și a anulat acele puncte subscrise de el pe documentele protopopilor supuși lui și le-a cerut înapoi de la cei cărora le predase. În al doilea rând, episcopul, condamnând fapta sa, a făcut profesiunea publică de credință în biserica sa mitropolitană de rit grec, în prezența Excelenței Sale, Comandantului General de Steinvile, care a lucrat foarte mult pentru revenirea la această Unire. Apoi, au urmat mai mulți protopopi, care au făcut aceeași profesiune publică de credință. Corifeii, care au încercat reintroducerea schismei, au fost privați de funcțiile lor și excluși din sinod”.

²¹ A se vedea Pr. Drd. N. Dănilă, *art. cit.*, p. 103-104.

3) *Ultimul document* privitor la acest episod este declarația lui Atanasie de întoarcere la unire (reversal), dată în Alba Iulia la 18 nov. 1711, act care se păstrează în copie la Arhiva Primațială din Esztergom²². Textul a fost publicat tot de Nilles în aceleași scrieri, însă noi îl reproducem după exemplarul de la Esztergom, publicat de N. Dănilă²³. Dăm mai jos, în traducerea aceluiași, și acest al treilea document, urmând să analizăm cele două piese documentare (2 și 3) împreună:

„Noi, Atanasie, Arhiepiscopul românilor de rit grec din Transilvania, dăm (acest, n. trad.) înscris al nostru în mâna Reverendului Părinte Provincial Hevenesii, căci precum ne-am angajat, pe când eram la Viena, să respectăm toate punctele subscrise de noi, la fel ne angajăm și acum că, precum am declarat mai sus, punctele stabilite în sinodul de aici, contrare legii și ritului, ne vom strădui să le obținem din mâinile acelora și să le distrugem. Dată în Alba Iulia, la 18 noiembrie 1711. Arhiepiscopul Atanasie”.

*

Textele de mai sus prezintă o importanță majoră privind reconstituirea acestui episod din istoria religioasă a românilor transilvăneni. Ele confirmă o nouă încercare de revenire la Ortodoxie, inițiată de aceiași protopopi care-l susținuseră în 1707 pe Iov Țirca – Vasile de Alba Iulia și fratele său, Petru de Daia –, încercare soldată de data aceasta cu succes, căci însuși Atanasie Anghel și o parte din protopopi s-au lepădat de unirea cu Biserica Romei, îmbrățișând din nou Ortodoxia.

²² Copia xerox după retractarea lui Atanasie Anghel a fost obținută de la Esztergom de către Pr. Drd. N. Dănilă, *art. cit.*, p. 101 (nota 10), 106.

²³ *Ibidem*, p. 107.

Acest lucru s-a petrecut în cadrul unui sinod ținut la Alba Iulia în vara anului 1711 la care au participat câțiva proto-popi²⁴ și probabil și vlădica Atanasie²⁵. În cadrul acestuia cei doi protopopi, Vasile și Petru – pe care textul iezuit îi numește „protopopi schismatici”, „conducătorii sinodului”, „corifei” –, au reușit să obțină de la sinodali o mărturisire de credință prin care se lepădau de unire și reveneau la Ortodoxie. Mitropolitul, temându-se că va pierde susținerea protopopilor, a subscris acestor decizii. Că cei doi protopopi aveau o autoritate de prim rang între membrii sinodului e un fapt incontestabil, dacă ne gândim la prestigiul pe care îl aveau cei din familia Pop de Daia înnobilită la 6 februarie 1664²⁶, familie din care proveneau și acești doi frați, apoi la faptul că Vasile era o figură proeminentă a Bisericii transilvănene, fiind „notarășul soborului mare”, funcție care, se pare, echivala cu aceea de vicar episcopal²⁷. Că Atanasie a putut fi înfricoșat de o eventuală retragere a creditului protopopilor este, iarăși, dacă nu un fapt incontestabil, cel puțin un fapt posibil, chiar probabil, dacă avem în vedere caracterul labil al vlădicului, probat prin numeroasele oscilații între Ortodoxie și Catoli-

²⁴ Numărul acestora nu-l cunoaștem, deoarece actele sinodului nu s-au păstrat.

²⁵ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu consideră că Atanasie a fost prezent la sinod, *op. cit.*, p. 310.

²⁶ Ana Dumitran, „Noblețe prin cultură: familia Pop de Daia”, în *Annales Universitatis Apulensis*, Series Historica, 1998-1999, nr. 2-3, p. 107-118.

²⁷ „Notarul sinodului era locțiitorul vlădicului, un fel de vicar de astăzi, deci om cu rosturi însemnate în trebile bisericii...”, Ștefan Meteș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria*, ediția a doua, vol. I, Sibiu, Editura Librăriei Arhiecezane, 1935, p. 446.

cism, chiar de la începuturile păstoriei lui. Cu toate acestea, credem că textul iezuit forțează nota atribuind celor doi protopopi atitudini aproape despotice în încercarea de persuadare a celorlalți sinodali. Termenii folosiți („i-au ademenit și forțat”, „amenințări puternice și forțări”) aparțin mai degrabă vocabularului autorului, decât realității, vocabular de altfel destul de virulent în ansamblul lui: „a dat afară virusul” (deci Ortodoxia era o boală!), „invidia ereticilor”, „perfidia” unora dintre protopopii „schismatici”, „punctele nelegiuite împotriva Unirii”.

Este vorba, așadar, de o viziune mai curând personală, de o percepție subiectivă a fenomenului revenirii la Ortodoxie, pe care iezuitul acelor timpuri nu-l putea înțelege decât ca pe o violentare a libertății religioase, un act samavolnic la baza căruia stăteau „amenințări puternice și forțări” venite din partea unor „schismatici” „perfizi” care profesau o credință „nelegiuită”. De fapt, pe aceeași linie se înscriu și însemnările celui alt iezuit – însemnări reproduse în actul 2 – în care acesta identifica drept cauză a tulburărilor religioase din anul 1711 exclusiv factorul politic.

Așadar, într-un caz am avea presiuni prozelitiste, iar în altul teama de persecuție, nicidecum o eventuală opțiune de conștiință. Cu siguranță influența celor doi protopopi va fi fost destul de mare încât aceștia să reușească să-și impună punctul de vedere, însă considerăm exagerată poziția autorului față de acest episod. În aceeași termeni negativi va evoca și G. Barițiu reuniunea sinodalilor: „Sinodulu acela fu forte sgomotosu și teroristicu...”²⁸.

²⁸ G. Barițiu, *op. cit.*, p. 227.

Să urmărim însă mai departe conținutul celor două texte! După acest sinod de revenire la Ortodoxie, Atanasie, prin concursul teologului iezuit (Francisc Szunyogh), a revocat hotărârile, cerând înapoi celor doi protopopi documentul pe care el însuși și-a pus semnătura de defectare a unirii²⁹. Această revocare nu este altceva decât retractarea, declarația-reversal (vezi actul 3), pe care Atanasie a redactat-o la 18 nov. 1711 la insistențele teologului iezuit și pe care a înmănat-o lui G. Hevenesii. După această mărturisire scrisă, textul iezuit ne spune că a urmat și una verbală, făcută publică de către Atanasie chiar în biserica mitropolitană din Alba Iulia, în prezența comandantului trupelor imperiale din Transilvania și a unor protopopi care au făcut și ei aceeași profesiune de revenire la unire. Cei doi „corifei”, Vasile de Alba Iulia și Petru de Daia, nu se regăsesc însă între cei care au făcut această mărturisire, pentru încercarea de a reveni la Ortodoxie ei fiind pedepsiți cu excluderea din „soborul mare” și depunerea din funcțiile pe care le dețineau. La aceste două informații (alcătuirea unei mărturisiri scrise și susținerea unei profesiuni publice de credință) se adaugă o a treia: în noiembrie 1711 a avut loc un sinod al lui Atanasie prin care acesta revenea la Catolicism³⁰.

²⁹ Nu știm dacă Atanasie a recuperat respectivul document și dacă l-a distrus, după cum se angaja în declarația din 18 nov. 1711. Cert este că nu ni s-au păstrat actele acestor evenimente religioase.

³⁰ Pr. Drd. N. Dănilă, *art. cit.*, p. 108; pr. prof. dr. Mircea Păcurariu îl plasează chiar în ziua declarației lui Atanasie (18 nov.), arătând că acest sinod a fost unul restrâns, condus de iezuiți, acum profesându-se noua mărturisire de credință în favoarea unirii și fiind destituiți totodată cei doi protopopi, *op. cit.*, p. 310.

Actele 2 și 3 prezentate mai sus nu precizează întrunirea vreunui sinod la Alba Iulia cu această ocazie. De asemenea nu arată nici dacă cele două mărturisiri de credință (cea scrisă și cea publică) au fost una după alta, în aceeași zi, sau la oarecare răstimp. Totuși, prezența protopopilor la cea de-a doua dintre ele presupune întrunirea unui sobor cu acest prilej. Decizia de excludere a celor doi protopopi trimite, de asemenea, la această concluzie: atunci a avut loc un sinod în cadrul căruia s-a revenit la unire și au fost destituiți totodată cei doi corifei „schismatici”.

Așadar, avem următorul calendar al evenimentelor: în 18 nov. 1711 Atanasie a redactat o declarație prin care a revocat hotărârile soborului ținut în vara aceluiași an și a revenit la unire; a urmat apoi un sinod care a făcut publică această revenire și care i-a destituit pe Vasile de Alba Iulia și Petru de Daia pentru atitudinea lor proortodoxă. Dacă între formulele „în primul rând” (primo) și „în al doilea rând” (secundo) – vezi actul 2 – introducem o secvență temporală, atunci, în 18 nov. s-a redactat reversalul, iar la scurtă vreme s-a ținut sinodul cu profesiunea publică de credință. Dacă însă înțelegem în mod succesiv aceste formule, atunci toate acestea – redactarea reversalului, destituirea celor doi protopopi și mărturisirea publică de credință – s-au întâmplat în aceeași zi, și anume la 18 noiembrie 1711.

Istoriografia ortodoxă plasează primul sinod, cel al revenirii la Ortodoxie, în iunie-iulie 1711³¹, pe când cea greco-

³¹ S. Dragomir este pentru luna iunie, *op. cit.*, p. 76, iar Mircea Păcurariu pentru iulie, *op. cit.*, p. 310.

catolică abia în noiembrie 1711³². Mai mult, Zenovie Pâclișanu afirmă că nu avem de-a face cu două sinoade, ci cu unul singur, în cadrul căruia Atanasie a revenit la Ortodoxie de teama protopopilor, apoi „la insistențele și după explicațiile teologului, a revenit repede”, încât „încă în cursul aceluiași sinod și-a revocat iscălitura și a făcut din nou, în catedrală, în fața altarului, mărturisirea de credință catolică”³³. Ipoteza nu poate fi susținută pentru că reversalul lui Atanasie presupune o situație logică, ce infirmă teoria lui Pâclișanu: angajamentul episcopului de a recupera și distruge documentul de revenire la Ortodoxie avea sens doar în situația în care acest document, aflat în posesia protopopilor, nu se putea obține pe loc. Dacă însă evenimentele s-ar fi produs în aceeași ședință a sinodului, atunci angajamentul ar fi fost inutil, recuperarea documentului fiind posibilă pe moment.

În ceea ce-l privește pe N. Dănilă, acesta, luând în considerare faza neîncheiată a cercetărilor, se arată rezervat în datarea cu exactitate a episodului respectiv. Pe parcursul considerațiilor sale, opinează că e posibil ca sinodul de revenire la Ortodoxie să fi avut loc abia în noiembrie 1711³⁴, spre această concluzie ducând și analiza pe care autorul o face celui de-al doilea document, spunând că „mitropolitul a retractat *imediat...* (s.n.)”³⁵. Spunând „imediat” (deși actul iezuit nu precizează acest lucru, după cum se poate vedea din textul 2), autorul plasează retractarea vlădicului în imediata apropiere a

³² Z. Pâclișanu, *op. cit.*, p. 170.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Pr. Drd. Nicolae Dănilă, *art. cit.*, p. 101, nota 8.

³⁵ *Ibidem*, p. 105.

sinodului protopopilor, ceea ce înseamnă că și soborul acestora s-a ținut aproape de data retractării vlădicului din 18 nov. 1711. Cu toate acestea, în finalul studiului autorul nu optează ferm pentru o dată sau alta: „acesta (Atanasie, n.n.) a retractat *imediat* (s.n.) sau *după un oarecare timp* (s.n.)”³⁶.

Am insistat asupra opiniilor referitoare la datarea exactă a soborului de revenire la Ortodoxie deoarece, deși nu sunt explicite, concluziile acestora sunt din cele mai importante.

Astfel, dacă se acceptă datarea noiembrie 1711, atunci defectarea unirii nu reprezintă decât o slăbiciune de-o clipă a vlădicului care, într-un moment de teamă, a cedat presiunilor subalternilor săi, pentru ca imediat, chiar în cadrul aceluiași sobor, să revină categoric asupra deciziilor anterioare și să pedepsească pe vinovați. În acest caz, dezicerea de unire n-a fost cunoscută de popor sau, dacă a fost cunoscută, aceasta n-a exprimat opțiunea lui sau a clerului care-l reprezenta, ci a constituit o slăbiciune de moment a vlădicului, care însă a fost corijată imediat.

Dimpotrivă, dacă se acceptă datarea iunie-iulie 1711, atunci revenirea la Ortodoxie nu apare ca un act determinat de cauze politice, de teama de persecuție sau de slăbiciunea lui Atanasie în fața presiunii celor doi protopopi, ci ca un act de voință al unei părți a protopopilor, care, în cei 10 ani de așteptări zadarnice de împlinire a promisiunilor, au realizat că unirea nu le-a onorat. Mai mult, pe lângă adeziunea – consimțită sau impusă, sinceră sau nesinceră – a lui Atanasie, actul revenirii la vechea credință a fost cunoscut și aplicat de

³⁶ *Ibidem*, p. 109.

popor și de cler, căci pentru aproape o jumătate de an unirea a fost desființată. Iată, așadar, care sunt concluziile acestor opinii asupra cărora ne-am oprit, insistența asupra lor justificându-se prin implicațiile majore ce decurg dintr-o datare sau alta.

Revenim cu o explicație pe care o datorăm vis-à-vis de opțiunea noastră pentru vara anului 1711 referitoare la datarea sinodului de revenire la Ortodoxie. În ceea ce ne privește, credem că sinodul în cauză a avut loc în vara lui 1711. Întâi, pentru că, în lipsa actelor sinoadelor (cel al protopopilor de defectare a unirii și cel al mitropolitului de revenire la Catholicism), ne vom folosi de cele trei documente mai sus expuse, care nu explicitează nicăieri că cele două sinoade ar fi avut loc unul după altul sau în aceeași zi. În al doilea rând, ca probă pentru datarea sinodului în iulie poate fi luat pasajul de început al primului act în care se spune: „Unirea... a început să fie tulburată în luna iulie a acestui an...”. Este drept, nu considerăm această probă ca irefutabilă, un posibil contraargument, care de fapt s-a și adus³⁷, fiind acela că reacția antiunionistă a izbucnit în iulie 1711, iar sinodul de revenire la Ortodoxie s-a putut produce mai târziu.

Totuși, această precizare despre „tulburările din iulie” trebuie corelată cu o altă informație³⁸: în anul 1711 „episcopul” de până atunci Atanasie apare în diferite documente din nou cu titlul de „mitropolit”. Astfel, pe un antimis din timpul lui Carol al VI-lea, care și-a început domnia în aprilie 1711, se găsește această titulatură, pe un clopot de la biserica din Maierii Bălgăradului, datat 1711, se putea citi „Atanasie Arhi-

³⁷ *Ibidem*, p. 101, nota 8.

³⁸ *Ibidem*, p. 108.

episcopul românilor”³⁹, iar în conscripțiile din 1733 (episcopală și scăunală) majoritatea preoților sfințiți de vlădică în anul 1711 apar ca ortodocși. Considerăm că acest lucru nu reprezintă o pură coincidență, ci relevă o realitate a anului 1711: unirea cu Biserica Romei a fost îndepărtată timp de aproape o jumătate de an, în urma sinodului întrunit și condus de cei doi protopopi temerari, dintre care unul era chiar protoiereul Alba Iuliei, Vasile.

Cât de sincer și deliberat a fost gestul aprobativ al lui Atanasie e greu de spus, însă cel al protopopilor conduși de Vasile și Petru se înscrie cu probabilitate în simțământul de nulitate și nonsens pe care promisiunile neonorate ale unirii l-au adâncit în sufletele lor timp de 10 ani, simțământ care a constituit mobilul principal de revenire la Ortodoxie. Că lucrurile stau așa o dovedește actul nr. 2 care, în pasajul de început, evocă „lupta [Unirii] de ani de zile” cu „perfidia unora dintre protopopii schismatici”.

Așadar, opțiunea pentru Ortodoxie a lui Vasile de Alba Iulia nu era un moft de moment, ci era o atitudine care dura „de ani de zile” și care va dura și după 1711, căci în 1714, alături de fratele său, Petru de Daia, făcea opoziție alegerii episcopului Ioan Giurgiu Patachi, ce reprezenta o „serioasă amenințare de catolicizare prin deznaționalizare” a transilvănenilor⁴⁰. Nu știm cât timp a durat privarea de funcții a celor

³⁹ Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 136; astăzi clopotul nu se mai găsește aici – Gheorghe Fleșer amintește doar de un clopot de la 1620, *Biserici românești de zid din județul Alba*, Alba Iulia, Editura Altip, 2001, p. 25.

⁴⁰ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*, București, 1973, p. 31-32.

doi, însă într-un document din 1714, în care se explică motivul excluderii lor de la sinoadele electorale de după moartea lui Atanasie, îi întâlnim într-o situație asemănătoare: „illi schisma resuscitare volebant et primus depositus est ex notariatu, secundus vero ex protopopatu”⁴¹. Deci Vasile de Alba Iulia era depus din funcția de „notarăș al soborului mare”, iar Petru chiar din funcția protoierească, pentru că au vrut să „reînvie schisma”, adică Ortodoxia. Așadar, la această dată Vasile nu mai era notarășul sinodului, dar rămânea pe mai departe protopopul cetății Bălgradului, iar fratele său, mai puțin norocos, nu mai conducea protopopiatul de Daia.

Nu știm cu exactitate dacă informația cuprinsă în actul din 1714 reprezintă o confirmare a prelungirii corecției aplicată în 1711 celor doi protopopi și care a durat cel puțin până în acel an (1714) sau dacă ea se referă la o nouă penalizare, alta decât cea din 1711. În acest caz, cei doi au fost repuși în drepturi înainte de a li se aplica această a doua sancțiune, urmând a fi depuși din nou cel mai târziu în 1714. Înclinăm totuși să credem că mențiunea din 1714 se referă la una și aceeași penalizare – cea din 1711, când Vasile a fost privat de funcția de notarăș al sinodului și exclus din soborul mare, rămânând totuși în scaunul de protopop al Alba Iuliei, iar fratele său, Petru, a fost privat de funcția de protopop de Daia și exclus din sobor. Spre această concluzie ne conduce și documentul din 1714, în care teologul Francisc Szunyogh, răspunzând obiecției: „de ce au fost omiși frații dăieni Vasile și Petru” din sinodul electoral, subliniază *factul cunoscut* (notum

⁴¹ S. Dragomir, *op. cit.*, Anexa nr. 8, p. 17.

est) al tentativei acestora de a reveni la Ortodoxie⁴². Așadar, motivul nu era unul recent⁴³, ci era legat de evenimentele notorii din 1711. În consecință, actul din 1714 consemnează o stare de lucruri neschimbată din 1711 până în 1714: cei doi au fost înlăturați în mare măsură din sectoarele cele mai importante ale Bisericii, și aceasta datorită încercărilor repetate (1707 și 1711) de a reveni la Ortodoxie.

Concluzii

Cunoscând o profundă metamorfoză, generată de contextul larg politic și religios al epocii, viața religioasă a Transilvaniei de la începutul secolului al XVIII-lea a fost marcată de numeroase convulsii pe fondul aderării unei părți a românilor ortodocși la unirea cu Biserica Romei.

Recuperate parțial, episoadele defectării unirii din 1707 și 1711 relevă aspecte insuficient valorificate de istoriografia românească. Extinzându-se pe o perioadă de cca. o jumătate de an, momentul revenirii la Ortodoxie din 1711, departe de a se constitui ca gest accidental, reflex al indeciziei vlădicului Atanasie, reprezintă consecința unei stări confesionale tensionate, proprii primului deceniu al secolului al XVIII-lea, în care

⁴² „Quod ommissi sint Dalyenses Basilius et Petrus fratres? *Notum est* (s.n.), quod illi schisma resuscitare volebant...”, la S. Dragomir, *op. cit.*, Anexa nr. 8, p. 17.

⁴³ Ana Dumitran este de părere că cei doi au fost reabilitați după 1711, fiind din nou destituiți în 1714 pentru opoziția pe care o făceau alegerii lui Ioan Patachi, *Religie ortodoxă – Religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2004, p. 326-327.

promisiunile substanțiale ale unirii s-au dovedit neonorate. Reacția celor doi protopopi este, astfel, exemplul cel mai elocvent al frământărilor posterioare actului unionist.

Bibliografie:

1. Barițiu, G., *Părți alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani din urmă*, vol. I, Sibiu, 1889.
2. Bunea, Augustin, *Șematismul veneratului cler al Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice Române de Alba Iulia și Făgăraș pre anul Domnului 1900 de la sânta unire 200*, Blaș, 1900.
3. Dănilă, Nicolae, „Revenirea Mitropolitului Atanasie Anghel la Ortodoxie în anul 1711”, în *Credința Ortodoxă*, V (2000), nr. 2, p. 100-109.
4. Dragomir, Silviu, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I, Sibiu, 1920 (ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, 582 p.).
5. Dragomir, Silviu, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1701)*, Cluj, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, 1990, 97 p.
6. Dumitran, Ana, „Noblețe prin cultură: familia Pop de Daia”, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 1998-1999, nr. 2-3, p. 107-118.
7. Dumitran, Ana, *Religie ortodoxă – Religie reformată. Ipостaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2004.
8. Dumitrașcu, Nicu, „Lupta maramureșenilor pentru apărarea Ortodoxiei în secolele XVIII-XIX”, în *Credința Ortodoxă*, I (1996), nr. 3, p. 98-117.
9. Fleșer, Gh., *Biserici românești de zid din județul Alba, Alba Iulia*, Editura Altip, 2001, 167 p.

10. Meteș, Ștefan, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria*, vol. I, ediția a doua, Sibiu, Editura Librăriei Arhiecezane, 1935.
11. Micu, Samuil, *Istoria românilor*, ediție princeps după manuscris, de Ioan Chindriș, București, Editura Viitorul românesc, 1995.
12. Nilles, Nicolaus, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol I, Oeniponte, 1885.
13. Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, ed. a II-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, 679 p.
14. Pâclișanu, Zenovie, „Istoria Bisericii Române Unite”, partea I, 1697-1751, publicată de Octavian Bârlea sub formă de volum în *Perspective*, XVII (1994-1995), nr. 65-68, Munchen.
15. Stăniloae, Dumitru, *Uniatismul din Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*, București, 1973.

Protopopul Simion Stoica de Alba Iulia – colaborator al lui Sofronie de la Cioara și apărător al Ortodoxiei¹

Abstract. *The Archpriest Simion Stoica from Alba Iulia – collaborator of Sofronie from Cioara and defender of Orthodoxy.* In the midst of the religious turmoil of the middle of the 18th century the Orthodox Deanery of Alba Iulia that had been previously dissolved through Unionist adherence in 1701, was restored. No monographic study has ever been dedicated to its titular, Simion Stoica, although he was engaged in numerous and important actions of consolidation of the Orthodoxy.

He was involved in the preparations of the Synod of Alba Iulia, which was held between February 14th – February 18th 1761 and which constitutes the climax of the movement of Sofronie. He was also involved in reorganizing the Orthodox hierarchy through the “reinforcement” of priesthood in his Deanery (priests that have been ordained in Valachia) and in the distribution of Holy Antimensions from Râmnic; hence, establishing connections to the defenders of the Orthodoxy, even with Sofronie of Cioara (if we were to reflect upon on the names he received: “Sofronie’s agent”, “spy”, “comrade”, “partisan”, Sofronie’s man” etc.), and then with the leaders from Rășinari (Bishop Dionisie Novacovici, Secretary D. Eustatievici).

¹ Publicat în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, Anul LIII, nr. 2/2008, p. 73-83.

Thus, Archpriest Simion Stoica proves to be deeply engaged in the most important revolutionary movement, both as duration and extent, in the Romanian history until that point.

Răscoala lui Sofronie a reprezentat un moment-cheie atât pentru Ortodoxia transilvăneană, renăscută după un efort martiric, cât și pentru trecutul românesc în general, prin amploarea și consecințele pe care această mișcare le-a determinat. Tumultul de natură confesională și socială nu s-a resorbit odată cu retragerea peste munți a conducătorului, căutându-și noi albi și generând noi frământări. În mijlocul acestora, s-a refăcut protopopiatul ortodox de Alba Iulia, al cărui titular, Simion Stoica, s-a remarcat ca unul din colaboratorii apropiați ai lui Sofronie. Deși angajat în numeroase și semnificative acțiuni de consolidare a Ortodoxiei, protopopului bălgrădean nu i-a fost consacrat niciun studiu monografic.

Protopopiatul ortodox de Alba Iulia a încetat să existe teoretic odată cu aderarea lui Atanasie la unire și transformarea mitropoliei transilvănene în episcopie greco-catolică. Apartenența confesională a protopopilor de Alba Iulia după 1701 este însă, practic, ambiguă, unii dintre ei oscilând între unire și ortodoxie sau chiar încercând să revină la vechea credință. Totuși, se poate spune că, așa cum întreaga Biserică Ortodoxă transilvăneană n-a avut cadre instituționale timp de 60 de ani, tot așa și protopopiatul ortodox de Alba Iulia și-a întrerupt existența în acest răstimp.

Un prim protopop bălgrădean ortodox după unire, de a cărui apartenență confesională suntem siguri, avem abia în timpul lui Sofronie, în persoana lui Simeon Stoica, „protopopul neunit din Alba Iulia”². Prima sa mențiune în funcția de

² Augustin Bunea, *Episcopii Petru Paul Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaș, 1902, p. 327.

protopop este ulterioară lunii februarie a anului 1761, însă îl întâlnim și mai devreme în calitate de preot implicat în organizarea sinodului de la Alba Iulia din 14-18 februarie 1761, alături de alți doi confrăți. Fiecare din cei trei au plecat în direcții diferite pentru a face propagandă în vederea participării la sinod: popa Rusan din Alba Iulia pe Târnave, popa Ioan din Săliște pe valea Hârtibaciului și cea a Oltului și *popa Simion din Stremț* pe cursul superior al Mureșului³. Ultimul dintre ei nu este altul decât viitorul protopop de Bălgrad. Identitatea *popii Simion din Stremț* cu *Simeon Stoica, protopopul neunit din Alba Iulia* este indubitabilă. Amintind de „agenții lui Sofronie”, printre care îl nominalizează pe preotul din Stremț, Augustin Bunea precizează și numele de familie al acestuia: „popa Simeon Stoica din Stremț”⁴.

Chiar și reședința protopopului bălgrădean reprezintă un indiciu cu privire la această identitate. Astfel, Nicolae Iorga spune că protopopul Simion stătea la Geoagiu⁵, dinsus de Teiuș, în imediata proximitate a Stremțului, pe când Augustin Bunea îi plasează reședința în Stremț⁶. În alt loc însă, canonicul blăjean precizează că „protopopul Simeon Stoica al Belgradului... locuia de comun în Stremț și Geoagiul de sus (s.n.)”⁷.

Din ce motive rezida alternativ la Geoagiu și Stremț nu știm. Poate voia să fie mai aproape de parohia sa din Stremț

³ Silviu Dragomir, *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I, Sibiu, 1920, p. 221, anexa 148; *Ibidem*, vol. II, Sibiu, 1930, p. 194; Viorica Pop, „Sinodul de la Alba Iulia din 14-18 februarie 1761”, în APVLVM, VIII (1970), Alba Iulia, p. 121.

⁴ Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 229.

⁵ Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p. 277.

⁶ Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 495 (v. Stoica).

⁷ *Ibidem*, p. 257.

sau poate folosea Geoagiu ca reședință protopopească momentană, „neavând loc” în Alba Iulia de protopopul unit care, la 5 mai 1760, înainta din Roșia Montană un raport privind activitatea lui Sofronie pe anul 1760, an pe care călugărul și-l petrecuse în Munții Apuseni⁸. Desigur, raportul nu era unul favorabil lui Sofronie și ortodocșilor, o eventuală aversiune a protopopului unit față de proaspătul omolog ortodox – cu atât mai mult cu cât cel din urmă era considerat unul din „agenții lui Sofronie”⁹ – putând constitui cauza instalării acestuia la Geoagiu, și nu la Alba Iulia. Totodată, e posibil – așa cum am arătat mai sus – ca Simion Stoica să fi vrut să fie mai aproape de parohia lui, după cum va proceda în sec. al XIX-lea și protopopul albaiulian Grigorie Rațiu, rezidând la Țelna, parohia sa.

Cât privește momentul investiției lui Simion Stoica în funcția de protopop, acesta s-a produs cândva după sinodul de la Alba Iulia din 14-18 febr. 1761 (sau poate chiar în cadrul acestuia), la organizarea căruia el s-a implicat activ. Lipsa cu desăvârșire a numelui protopopului local în cadrul pregătirilor și ședințelor sinodului confirmă ipoteza că la acea dată acest personaj nu exista și că primul protopop bălgrădean ortodox după 1701 a fost Simion Stoica, amintit în acte la oarecare vreme după sobor. Este posibilă chiar întărirea acestuia în funcție de către Sofronie însuși în cadrul adunării, dacă avem în vedere punctul 4 din programul sinodului, care

⁸ Ștefan Meteș, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936, p. XLIII.

⁹ Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 229.

prevedea instituirea de protopopi¹⁰. În privința motivelor alegerii preotului Simion din Stremț în funcția de protopop al Bălgradului, acestea sunt, credem, evidente: implicarea lui în răscoala lui Sofronie, mai precis asigurarea succesului participării la sinodul de la Alba Iulia și calitatea de apropiat al liderului mișcării.

În primăvara și vara anului 1761, Simion Stoica este consemnat în două rânduri. P. Bod indică o scrisoare din 30 mai 1761, prin care acesta convoca o adunare în Lita Română în joia după Rusalii, pentru a comunica credincioșilor ortodocși hotărârile „marelui sobor” de la Zlatna¹¹. Documentul este suspectat însă ca neautentic, de vreme ce episodul, de mari proporții, nu este consemnat nicăieri în actele oficiale¹². Tot P. Bod transmite informația conform căreia popa Simeon Stoica din Stremț a început o largă propagandă, îndemnând poporul să se ducă la Brașov la instalarea episcopului Dionisie Novacovici¹³. Instigatorul a fost arestat la Turda – probabil pe motivul că dezinforma masele, afirmând că aceasta este porunca generalului și a episcopului¹⁴ –, fiind eliberat abia mai târziu, la intervenția vlădiciei. Bukow a dispus acum interzicerea adunării transilvănenilor la Brașov, așa încât momentul mult așteptat al restaurării ierarhiei ortodoxe s-a desfășurat

¹⁰ Programă sinodului a fost trimisă dinaintea Guvernului, la solicitarea acestuia, care la rândul său a expediat-o Cancelariei Aulice la 3 martie 1761, Silviu Dragomir, *op. cit.*, vol. II, p. 194; A se vedea documentul la *Ibidem*, vol. I, p. 222-223, anexa 149.

¹¹ *Apud* Silviu Dragomir, *op. cit.*, vol. II, p. 255.

¹² *Ibidem*, p. 255, nota 1.

¹³ *Apud Ibidem*, p. 251.

¹⁴ Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 229.

într-un cerc restrâns, cu asistența oficialității și cu două discursuri rostite în limba latină¹⁵.

Pentru a înțelege mai bine însă activitatea protopopului Simion Stoica în momentele zbuciumate ale răscoalei sofroniene și ale celor care au urmat retragerii peste munți a liderului, trebuie reamintite pe scurt și măsurile represive ale autorităților în vederea reprimării Ortodoxiei, de la oprirea corespondenței, stoparea exodului peste Carpați, înlăturarea din preoție, ori procesele confesionale, soldate adeseori cu întemnițare, până la dărâmarea locașurilor de cult. Doar cunoscând radicalismul acestora putem surprinde dârzenia protopopului bălgrădean și importanța păstoririi lui, cu atât mai mult cu cât unele din acțiunile sale se contrapuneau fățiș directivelor autorității laice și chiar bisericești de aplanare a conflictelor în detrimentul Ortodoxiei.

Măsurile aplicate de generalul Bukow sunt cunoscute pentru caracterul lor radical, adeseori brutal, culminând cu distrugerea multor mănăstiri ortodoxe din spațiul transilvănean și condamnarea lui Sofronie, în lipsă, la cinci ani de muncă silnică. O măsură aplicată celor ce se opuneau unirii era și aceea a îndepărtării din mănăstiri, în cazul călugărilor, sau din slujirea preoțească, în cazul clericilor de mir. Cu toate acestea, au rămas și pe mai departe în preoție unii din vremea lui Sofronie, neconfirmați („neîntăriți”) de episcopul Dionisie, dar care funcționau cu îngăduința protopopului Simion de Bălgrad¹⁶! S-au luat măsuri și în privința corespondenței. Prin noiembrie 1762 se răspândeau scrisori ce îndemneau la

¹⁵ Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 251.

¹⁶ N. Iorga, *op. cit.*, p. 274.

răscoală, la lepădarea unirii și la scoaterea jugului iobăgiei¹⁷. În 1764 orice schimb de scrisori cu Sofronie era oprit sub cele mai grele pedepse. În 1765 se interceptau din nou „scrisori ale lui Sofronie”¹⁸, în februarie 1766 era iertat de pedeapsă un călugăr din Bălgrad, care fusese închis pentru corespondență cu Sofronie¹⁹, iar în 1774, deci la un răstimp considerabil, protopopul ortodox din Sebeșul săsesc era arestat la Sibiu fiindcă întreținuse corespondență cu „acel înșelător Sofronie care începe din nou a răspândi otrava legii românești schismatice în această țară”²⁰. În ceea ce privește legăturile dintre cele două țări, avem semnalat cazul disperat al ortodocșilor care trec la frații lor de peste munți în număr așa de mare, încât se consideră ca necesar să se ordone împușcarea și arderea corpului vinovaților²¹. Pentru oprirea acestui exod al nemulțumirii se oferă o recompensă de cincizeci de galbeni aceleia care-l va preda Guvernului pe „cunoscutul înșelător Sofronie”²².

Una din scrisorile care circulau prin noiembrie 1762 este și următoarea „carte” destinată sătenilor și preoților Toma Șard și Petru Popovici²³ din Șard (lângă Alba Iulia), pe care o reproducem în întregime pentru importanța pe care o prezintă în cazul de față conținutul și paternitatea acesteia:

¹⁷ *Ibidem*, p. 275.

¹⁸ *Ibidem*, p. 278.

¹⁹ *Ibidem*, p. 280.

²⁰ Șt. Meteș, *op. cit.*, p. LXXXVII.

²¹ N. Iorga, *op. cit.*, p. 278.

²² *Ibidem*, p. 279.

²³ Aceștia sunt atestați doar în 1767, însă, de vreme ce sunt primii preoți ortodocși din Șard consemnați după unire, probabil că ei vor fi fost destinatarii scrisorii din 1762 – numele lor mi-a parvenit verbal de la dr. Gheorghe Anghel.

„Mă închin Domniilor Voastre preoților și sătenilor din Șaard. Dar să știți că am să vă vestesc mult, dar nu e timpul. Una vă voi vesti: întăriți-vă în credință și rugați-vă milostivului Dumnezeu, și să nu ziceți că nu vom putea să învingem pe păgâni, pentru că ei sînt mai mari în țară: căci nu sînt ei mai mari, Dumnezeu e mai mare. De aceea, acum stați uniți și gătiți-vă la războiu, *ca să gonim Unirea și iobăgia din țară* (s.n.). Ci cumpărați-vă puști și pistoale, căci va veni vremea cînd veți da un plug cu doi boi pentru un pistol micuț și nu-l veți afla. Și să nu credeți că aceasta e glumă sau poveste, ci grăbiți-vă, căci nu știți ceasul cînd va veni și porunca. Și voi credeți că părintele vostru a perit, dar tot ce faceți se trimite la el. Iar acum bucurați-vă și veseliți-vă pentru că Dumnezeu ne va ajuta și ne va ridica, pentru că, după cum mi-a scris părintele, și eu v’am scris vouă. Iar voi nu băgați de samă în cîte chipuri se găsesc dușmanii ca să vă nimicească, iar Domniile Voastre nici într’un chip nu vă sfătuiți, nici vă adunați, ca să îndemnați pe credincioși la rugăciune, ca să vestiți cuvintele acestea tuturor credincioșilor în adevăr; și dacă cineva dintre dușmani va întreba: ce sînt aceste cuvinte? voi spuneți: că se va găsi scris, dar adevărul nu-l știe nimeni. S’o știți însă, că de la mine sînt adevărate. Și să nu se întristeze nimeni pentru că nu va fi auzit numele meu: ci eu am scris numele meu, dar m’am temut că vre-un străin va aduce scrisoarea aceasta și, dacă ar înțelege dușmanii, vor opri armele. Iar Domniile Voastre pe mine, pentru oaste. Dar nime dintre credincioși să nu cuteze a prinde pe cinevași; că cine va face așa ceva, unul ca acela ar fi fost mai bine să nu se fi născut pe lume. Iar cine veți asculta, rugați-vă lui Dumnezeu, mici și mari. Ci să știți că prin mari cheltuieli și ostenele s’au trimis aceste cuvinte în țara vecină. Ci nu acestea, ci altele: căci în ele sînt lucruri mai mari și mai de preț; de aceea nu mi se cade a le da în ochii tuturor. Dar aceste vorbe să le trimiteți în toată țara. Amin, și Dumnezeu să vă ierte păcatele. Alt ceva însă, mai mare și la toți de folos: dacă vă veți supune, mărturisiți-vă și pocăiți-vă și învățați-vă a face eleimosina. Și să nu vă supărați că e scris urât, căci mai urăți vor fi cei ce nu vor crede; amin”²⁴.

²⁴ N. Iorga, *op. cit.*, p. 275-277.

Scrisoarea de față constituie o mărturie a convulsiilor religioase și sociale care marcau într-un *crescendo* tot mai accentuat zbuciumații ani de după răscola lui Sofronie. Din ea se întrevăd pregătiri tainice pentru un adevărat război, ale cărui obiective surprind prin explicitatea lor: defectarea unirii și abolirea iobăgiei. Obiectivele anunțate aici sunt o dovadă în plus a caracterului complex și a implicațiilor profunde pe care le-au avut mișcările antiunioniste de la jumătatea secolului al XVIII-lea.

Cât privește autorul – care ne interesează cu precădere aici –, el nu se semnează, din motive pe care însuși le prezintă. Oricum, se desprinde clar că e un colaborator apropiat al lui Sofronie, fiind în strânsă legătură cu acesta și cunoscând marile planuri secrete ale mișcării sofroniene. Autoritățile l-au suspectat în primul rând pe protopopul Simion de Bălgrad²⁵. Acuză era una din cele mai serioase, căci, în cazul confirmării ei, protopopul ar fi fost considerat „unealta lui Sofronie” și consecințele n-ar fi întârziat să apară. Atitudinea ostilă a autorităților față de Sofronie și față de tovarășul său din Transilvania cu care corespundea (autorul anonim al scrisorii de mai sus) răzbate din ordinul Guvernului datat 19 noiembrie 1762, în care apare o calificare aspră: „non unitus simul ac malitiosus Sofronii assecla”²⁶ (neunitul împreună cu *vicleanul* Sofronie din suita căruia face parte).

Protopopul Simion respinge această învinuire, nerecunoscând paternitatea scrisorii, însă declară că știe despre adăpostul

²⁵ Idem, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 293.

²⁶ Idem, *Sate și preoți...*, p. 277.

de la Argeș al lui Sofronie, ba mai mult nu se sfiiește să spună că oamenii „zicu că ar fi bine de ar veni (Sofronie, n. n.) și ar da bani colectorii mai cu dragu”²⁷ la solicitarea lui, decât la cea a lui Dionisie²⁸. Iată un fragment din actul de cercetare a lui Simion Stoica: „[El] a auzit în 19 septembrie 1762 de la dascălul Bălgradului Ioan, care a venit din Valahia de curând, că Sofronie este la Argeș în bună stare, a vorbit cu el în trecuta iarnă în Râmnic, acum n-a vorbit, ci numai a auzit de la episcopul Râmnicului că este tot în susnumita mănăstire Argeș”²⁹. Cu toate că răspunsul protopopului Simion are o notă ușor sfidătoare, dacă ne gândim la situația în care se afla, totuși acesta scapă de bănuiala că ar fi autorul respectivei scrisori și deci „unealta lui Sofronie”. Poate la aceasta a contribuit și episcopul Dionisie Novacovici care, în raportul din Mureș-Oșorhei (Târgu-Mureș), datat 9 oct. 1762, îl apără de acuzația de colaborare cu Sofronie, recomandându-l totodată: „Cognovi quidem in praenominatum minime esse culpae, quem in gratiam Exc. V. humillime recommendo”³⁰ („am cunoscut astfel că în numitul nu este nicidecum vină, pe care cu umilință îl recomand Excelenței voastre spre iertare”).

Cu toate acestea, protopopul Simion rămâne primul pe lista autorilor probabili ai scrisorii expediată celor din Șard. Astfel, este evident că semnatarul se înscrie în cercul intim al

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Este vorba de o colectă inițiată de episcopul Dionisie Novacovici la solicitarea împărătesei Maria Tereza, care avea nevoie de bani în războiul pe care îl purta atunci.

²⁹ Șt. Meteș, *op. cit.*, p. LXXXVI-LXXXVII.

³⁰ N. Iorga, *op. cit.*, p. 277.

colaboratorilor călugărului Sofronie, care păstrau legătura, riscantă și anevoioasă, cu acesta. Este indubitabil apoi că autorul aparține tagmei clericale, dacă avem în vedere nota accentuat bisericească a anumitor formulări, cu deosebire a pasajelor introductive și finale. Or, protopopul Simion corespunde acestui portret, fiind „cunoscut la toți munții apuseni de mare... partizan a[l] lui Sofronie...”³¹. Se adaugă apoi observația că autorul era familiar comunității ortodoxe din Șard, cunoscând la rândul său realitățile sociale și confesionale de aici. O autoritate morală față de această comunitate se presupune din situația ipotetică a unei răzmerițe – așa cum rezultă din text –, în care autorul scrisorii, în cazul în care ar fi fost deconspirat, ar fi fost reținut de săteni pentru a le fi lider. Observațiile din urmă converg spre identificarea semnatarului în persoana unui cleric din împrejurimi, personaj notoriu, care putea fi foarte probabil protopopul bălgrădean. Faptul că nu se semnează și că, anchetat în acest sens, neagă paternitatea documentului nu poate să surprindă și cu atât mai puțin să se constituie ca argument irefutabil împotriva identificării lui cu autorul uneia dintre cele mai cunoscute și tulburătoare scrisori-mărturie ale mișcării sofroniene.

Oricum, dincolo de problematica nerezolvată a paternității acestui document (Teodor V. Damșa îl identifică pe Sofronie drept autor³²), un fapt rămâne cert: protopopul bălgrădean a fost martorul frământărilor din acești ani și, mai mult, a participat efectiv la evenimente, căci numele său este amintit

³¹ Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 257.

³² Teodor V. Damșa, *Biserica greco-catolică din România în perspectivă istorică*, Cluj-Napoca, 1994, p. 84-85.

nu numai în procesul respectiv, ci și în alte episoade care-l arată implicat în aceste convulsii. Două dintre ele se plasează temporal la 1763 și 1766.

Astfel, pe la 1763 protopopul Simion din Bălgrad era învinuit că a dat vestea apropiatei întoarceri a lui Sofronie cu tătarii³³. Probabil în același context – al iminenței unei incursiuni tătare, odată cu care să reapară și Sofronie –, în aceeași stare de spirit, a fost redactată și scrisoarea din noiembrie 1762, care provoca la alungarea unirii și a iobăgiei.

Al doilea episod se referă la tulburările produse de doi călugări luați sub protecția protopopului bălgrădean. Deși informațiile de mai jos sunt preluate din mai multe surse principale³⁴, ne este totuși dificil să stabilim cu exactitate ordinea întâmplărilor, dat fiind faptul că nu avem suficiente repere cronologice sau nu putem regăsi întotdeauna datele dintr-o sursă în celelalte. Mai mult, în unele cazuri, anumite informații nu concordă.

Printre participanții major implicați în răscoala lui Sofronie se înscriu călugării Efrem de la Prislop și Teodosie de la Plosca (jud. Hunedoara). Cel din urmă a jucat un rol important în derularea evenimentelor, înrolându-se cu trup și

³³ N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, ediția a II-a, București, Editura Ministerului de Culte, 1932, p. 133.

³⁴ Idem, *Sate și preoți...*, p. 280-281; Idem, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, vol. XIII (*Scrisori și inscripții ardelene și maramureșene*, partea a II-a), București, 1906, p. 238-239, nr. 13; Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. LXXXIX, 44, 45, 102; Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 327-328; notăm, deși nu în calitate de sursă principală, și studiul lui Valer-Petru Olea, „Mănăstirea Bulzu”, în *Îndrumător Pastoral*, XVII (1993-1994), Alba Iulia, p. 196-197.

suflet în mișcarea lui Sofronie și devenind, din călugăr unit, unul din cei mai vajnici apărători ai Ortodoxiei. O vreme s-a refugiat într-o mănăstire din Țara Românească de unde s-a întors gata de propagandă pentru legea strămoșească, stabilindu-se la mănăstirea Bulzu³⁵ între 1761-1767³⁶. Preotul Nicolae din Abrud, într-o scrisoare adresată episcopului Dionisie Novacovici, îl denunță pe Teodosie ca „spion”, alături de confratele său Efrem³⁷. Iată un fragment din scrisoarea acestuia: „Spionii lui Sofronie, aceștia, adică Efrem și Teodosie, i-am aflat unde sunt, prinzându-le și cartea, care o voiu arăta de o va vedea Preasfințitul unde scrie, iar așezământul lor este așa”: Efrem vine din Țara Românească la protopopul Simion Stoica din Bălgrad, care-l întărește preot în satul Țalna, lângă Alba Iulia; Teodosie vine și el de peste munți și e așezat „slujitor în satul Bulzu” de către același protopop Simion, care îl ia sub aripile sale³⁸. Acești „oameni ai lui Sofronie” împart în împrejurimi antimise de la episcopul Grigorie de Râmnic³⁹, „zicându că nu-su bune a Preașfințitului”⁴⁰ (ale episcopului Dionisie), rolul principal în această acțiune avându-l însuși protopopul Simion, despre care pr. Nicolae din Abrud zice: „Dau de știre Preașfințitului pentru antimisele lui Sofronie,

³⁵ Mănăstirea Bulzu era situată în cătunul cu același nume din satul Pătrângenii de lângă Zlatna, Șt. Meteș, *op. cit.*, p. XII, nota 1; mai târziu cătunul s-a numit Valea Bulzului, iar azi Valea Mică.

³⁶ *Ibidem*, p. 44.

³⁷ N. Iorga datează scrisoarea iulie 1766, iar Ștefan Meteș 1761, după luna august, ceea ce complică stabilirea exactă a succesiunii evenimentelor.

³⁸ Nicolae Iorga, *Studii și documente...*, vol. XIII, p. 238-239, nr. 13.

³⁹ Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. LXXXIX.

⁴⁰ N. Iorga, *Sate și preoți...*, p. 281.

că s-au înmulțitu, că, unde au datu antimisele Preaosfințitul, și nu este popă întărit ca să priciapă lucrul, el (prot. Simion, n.n.) l-au luat și au datu a lui Sofronie...”⁴¹. Scrisoarea aduce informații despre stabilirea lui Teodosie la Bulzu, ceea ce ar plasa-o la începutul perioadei 1761-1767, pe care acesta și-a petrecut-o aici. Nu este însă exclus ca ea să dateze și din 1766, cum susține N. Iorga. Iată cum prezintă acesta evenimentele⁴²:

În 1766 preotul Nicolae din Abrud denunță stăpânirii ca spioni pe Efrem și Teodosie care ar pune la cale uneltiri tainice. Generalul, înaintea căruia se înfățișează în acest scop, îi dă o scrisoare către episcopul Dionisie. Înfățișându-se de data aceasta înaintea vlădicului, primește și de la acesta o scrisoare pe care trebuie s-o înmâneze călugărului din Galați (jud. Alba), „ca printr-însul să se ivească lucrul spionilor, unde sunt”⁴³. Preotul Nicolae interceptează apoi o scrisoare de-a lui Teodosie „ieromonahul”, din 1 iulie 1766, către protopopul Simion Stoica. Iată un fragment din corespondența celor doi, în care Teodosie îl numește pe Simion „bunul părinte”: „știu bine câtă nevoie am pățimit, fusei prins la Sibiu; mă scosese ră din Sibiu cu nemții, până mă scoasă din țară afară. Dară încăș cu câtă nevoie am trăit în Țara Românească, până ce am trecut muntele iarăși dincoace, câtă frică și nevoie am pățimit, numai având noroc, că fiind și fratele Efrem călugărul care și el a fost prins împreună cu mine, știind sama muntelui și având cunoștință cu dumniata... am osârduit să dăm față cu dumniata”⁴⁴.

⁴¹ Idem, *Studii și documente...*, XIII, p. 239, nr. 13.

⁴² Idem, *Sate și preoți...*, p. 280-281.

⁴³ Idem, *Studii și documente...*, XIII, p. 238, nr. 13.

⁴⁴ Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 44.

Acest fragment de epistolă evocă un episod mai vechi, al începutului periplului celor doi călugări, care, întemnițați la Sibiu, au fost escortați de soldați până la graniță și expulzați în Țara Românească, după care au revenit pe ascuns în Ardeal și au intrat sub protecția protopopului bălgrădean, care i-a așezat pe ascuns la Bulzu (pe Teodosie) și la Țelna (pe Efrem). Evenimentele s-au derulat apoi rapid. Guvernul, probabil la sesizarea lui Nicolae din Abrud, a emis un ordin de arestare, însă călugării, avizați de protopopul Simion, au fugit, Teodosie ascunzându-se într-un loc tainic⁴⁵. În scrisoare, Teodosie spune că scrie din locul „unde știi că mă aflu”⁴⁶, despre care Augustin Bunea zice că era „cunoscut numai protopopului Simion Stoica”⁴⁷. Episodul este evocat de pr. Nicolae din Abrud care în iulie 1766 (după datarea lui N. Iorga; 1761, după datarea lui Șt. Meteș) trimitea episcopului Dionisie scrisoarea amintită mai sus, în care raporta că a descoperit ascunzișul celor doi și le-a interceptat totodată și „cartea”, însă n-a reușit să-i prindă deoarece, „strigați de tisturi (căpetenii, n.n.) prin târguri”, au fugit de ceva vreme. Toate acestea s-au petrecut înainte de 1 iulie 1766, data scrisorii pe care Teodosie o expedia protopopului Simion și pe care preotul Nicolae a „prins-o”. În cele din urmă, preotul din Abrud a dat de urma unuia dintre ei (probabil Efrem), pe care l-a trimis la protopopul Simion cu o scrisoare „cu ascunsuri”, în care-i spunea că dacă nu va face ca Teodosie să ajungă la Rășinari – reședința de atunci a episcopului Dionisie – va rămâne ca

⁴⁵ Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 328.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibidem.*

adevărat „cum îi strigă printre toți omenii”, anume că „umblă cu minciuni, să aducă alt vlădică în Ardeal”⁴⁸.

Pr. Nicolae, într-o altă scrisoare adresată episcopului în 15 septembrie [1766?], îl numește și pe preotul Gligorie din Ponorel (pomenit în epistola lui Teodosie din 1 iulie 1766) „prieten cu Sofronie” și mâna dreaptă a protopopului. Pr. Gligorie din Ponorel, după spusele aceluiași pr. Nicolae din Abrud – mai degrabă el însuși „șpion” decât cei vizați de el –, a vrut să-l rănească în târg, din ordinul protopopului, „pentru că amu ivitu lucrurile lor”⁴⁹.

Că preotul Nicolae din Abrud era dușmanul principal al protopopului bălgrădean o confirmă și plângerea preoților și locuitorilor din domeniul Zlatnei adresată lui Novacovici, în care se spune că acesta face pe protopopul Simion și pe alți preoți „șpioni și protivnici înălțatei gubernii și arhiereului lui, numindu-să însuș vreatnic și puternic a-i lega și a-i căzni; care lucru au vrutu să-lu și săvârșască, numindu-să protopopu noao; carele și câte unu soboru au făcut și oamenii au globitu”⁵⁰. De fapt, preotul Nicolae însuși își exprimă această (o)poziție față de protopop, spunând că acesta din urmă e „principalul agitator”⁵¹ care i-a și obstrucționat „cercetările”⁵².

Opoziția dintre acești doi clerici ortodocși este interesantă, fiind interpretată ca un reflex al opoziției dintre Dionisie Novacovici și Sofronie, ai căror adepți cei doi preoți erau, fiecare în parte⁵³. Într-adevăr, Nicolae din Abrud se afla în co-

⁴⁸ Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 239, nr. 13.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 237, nr. 9.

⁵¹ *Ibidem*, p. 239, nr. 13.

⁵² *Ibidem*, p. 238, nr. 13.

⁵³ Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 328.

respondență cu episcopul Dionisie, care-i cerea detalii privind situația de la Bulzu: „la Bulzu la mănăstire, popa Theodosie șpionulu cu a cui știre au șezut acolo și cu a cui slobozenie s-au dusu de acolo?”⁵⁴ Sunt înregistrate apoi și răspunsurile popii din Abrud, care-l informează conștiincios pe vlădică asupra tulburărilor din zonă. Cât îl privește pe celălalt personaj, acesta se afla și el în legătură cu „patronul” său.

Că Simion Stoica se arăta încă „partizan” al lui Sofronie este un fapt confirmat de evenimente, cum ar fi menținerea „corespondenței sofroniene” sau protejarea unor călugări din zona de refugiu a lui Sofronie. Că Simion Stoica făcea opoziție episcopului Dionisie este, însă, interpretabil. Cât adevăr conțin zvonurile potrivit cărora protopopul dorea să aducă alt vlădică în Transilvania în locul lui Dionisie sau raportul preotului Nicolae din Abrud cum că acesta împărțea antimise de la Râmnic, înlocuindu-se pe cele ale episcopului de la Rășinari, nu știm. De bună seamă, autoritatea lui Sofronie, care, pe când se afla în țară, se intitula „vicarș al Sfinției Sale de la Carloveț”⁵⁵ – titlu obținut în 1759, de la mitropolitul Nenadovici⁵⁶ –, ori acorda scrisori de recomandare candidaților transilvăneni care vroiau să se hirotonească la Karlowitz⁵⁷, întrunea sinoade și instituia protopopi, nu s-a atenuat în

⁵⁴ Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 264, no. 143.

⁵⁵ N. Iorga, *Istoria românilor*, vol. VII (Reformatorii), București, 1938, p. 251.

⁵⁶ Diac. Prof. Silviu Anuichi, „Relații bisericești româno-sârbe în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea” (teză de doctorat), în *Biserica Ortodoxă Română*, XCVII (1979), nr. 7-8, p. 971.

⁵⁷ Dr. Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, ed. a II-a, introducere, îngrijirea ediției, note și comentarii de Doru Radosav, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1995, p. 116.

conștiința protopopului bălgrădean. Este însă parțială sentința care i s-a acordat, de dușman declarat, mare adversar al lui Dionisie⁵⁸. Aceasta, deoarece relațiile dintre cei doi s-au dovedit pozitive în mai multe rânduri: în 1761 Simion Stoica făcea propagandă pentru strângerea ortodocșilor la instalarea lui Novacovici la Brașov, iar Dionisie intervenea în două rânduri pentru achitarea lui – în cazul arestării protopopului la Turda (1761) și în procesul iscat de scrisoarea destinată celor din Șard (1762). Dacă cei doi s-ar fi aflat într-o postură de adversitate ireconciliabilă, episcopul n-ar fi manifestat niciun interes în cazul protopopului bălgrădean, dimpotrivă, circumstanțele s-ar fi dovedit nesferat de favorabile pentru a-l elimina din opoziție. Așadar, evoluția acestor relații este mai complexă, mai nuanțată decât a fost ea prezentată de canonicul Bunea.

În final, amintim și legătura pe care Simion Stoica a avut-o cu secretarul episcopului Novacovici, Dimitrie Eustatievici, personalitate marcantă a culturii românești de la sfârșitul secolului al XVIII-lea⁵⁹. Iată un fragment din corespondența lui Simion Stoica cu acesta, datată 17 iunie 1767, Bălgrad: „Pentru cele multe și folositoare ale clerului de obște, foarte amu dorit ca se amu tălnire cu domnișoru (D. Eustatievici era tânăr pe atunci, n.n.) și am așteptatu la Sibiiu trei zile”; acum îi pare

⁵⁸ „Era cunoscut la toți Munții Apuseni de mare dușman a[l] lui Dionisie și partizan a[l] lui Sofronie... (s. n.)”, Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 257, 327.

⁵⁹ Om cult, cu studii la Kiev, întemeietor al învățământului teologic și pedagogic sibian și director al școlilor neunite din Transilvania (1786); în 1773 era recomandat pentru scaunul de episcop ortodox de către Sofronie Chirilovici, care-și prezenta demisia.

bine „că l-a adus Dumnezeu”, însă se plânge de „necazuri și întâmplări care se facu de la uniți [...] Foarte ar fi bine se mai adune Măriia Sa seboru mare, ca se arătăm ce ni se întâmplă la noi și la alți frați a noștri de la cei uniți [...] Multe ași avea a scrie, despre care n-am vreme a le putea săvârși”⁶⁰.

Ca o concluzie, putem spune că implicarea lui Simion Stoica în pregătirile (eventual și în ședințele?⁶¹) sinodului de la Alba Iulia din 14-18 februarie 1761 – sinod ce constituie apogeul mișcării sofroniene –, activitatea de reorganizare a ierarhiei ortodoxe prin „întărirea” de preoți în protopopiatul său (preoți hirotoniți în Țara Românească) și prin răspândirea în Transilvania de antimise sfințite la Râmnic, legăturile cu apărători ai Ortodoxiei (de ex., Efrem și Teodosie) – și chiar cu Sofronie (dacă ar fi să reflectăm doar asupra apelativelor pe care le-a primit: *agent al lui Sofronie, spion, tovarăș, partizan, om al lui Sofronie* etc.) –, relațiile cu conducerea de la Rășinari (episcopul Dionisie, secretarul Eustatievici), într-un cuvânt toată implicarea în tumultul confesional de după 1761 îl arată pe protopopul bălgrădean profund implicat în cea mai formidabilă mișcare revoluționară, ca extensie în timp și spațiu, din istoria românilor de până atunci⁶². Chiar istoricul unit Augustin Bunea constata că „în urma acestei revoluții cumplite, biserica românească unită din Transilvania se părea cu totul nimicită”⁶³.

⁶⁰ Nicolae Iorga, *Studii și documente...*, XIII, p. 264, nr. 144.

⁶¹ Numele său nu se regăsește printre cele ale semnatărilor actelor sinodului, cf. Viorica Pop, *art. cit.*, p. 125.

⁶² Șt. Meteș, *op. cit.*, p. LXXI.

⁶³ Aug. Bunea, *op. cit.*, p. 198.

Așadar, fără a-i exagera meritele și dincolo de aspectele mai mult sau mai puțin probabile ale activității sale, socotim că Simion Stoica poate fi considerat un vrednic cârmuitor al protopopiatului de Alba Iulia (1761-1767⁶⁴) – refăcut în varianta sa ortodoxă chiar prin serviciul său – și unul din marii luptători pentru Ortodoxie în zbuciumatul secol al XVIII-lea.

Bibliografie:

1. Anuichi, Silviu, „Relații bisericești româno-sârbe în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea” (teză de doctorat), în *Biserica Ortodoxă Română*, XCVII (1979), nr. 7-8.
2. Bunea, Augustin, *Episcopii Petru Paul Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaș, 1902.
3. Damșa, Teodor V., *Biserica greco-catolică din România în perspectivă istorică*, Cluj-Napoca, 1994.
4. Dragomir, Silviu, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I-II, Sibiu, 1920, 1930.
5. Iorga, Nicolae, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, ediția a II-a, București, Editura Ministerului de Culte, 1932.
6. Iorga, Nicolae, *Istoria românilor*, vol. VII (Reformatorii), București, 1938.
7. Iorga, Nicolae, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.
8. Iorga, Nicolae, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902.

⁶⁴ Perioadă de păstorie atestată documentar. Este posibil însă ca protopopul să fi funcționat și după 1767.

9. Iorga, Nicolae, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, vol. XIII (*Scrisori și inscripții ardelene și maramureșene*, partea a II-a), București, 1906.
10. Lupaș, Ioan, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, ed. a II-a, introducere, îngrijirea ediției, note și comentarii de Doru Radosav, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1995.
11. Meteș, Ștefan, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936.
12. Olea, Valer-Petru, „Mănăstirea Bulzu”, în *Îndrumător Pastoral*, XVII (1993-1994), Alba Iulia.
13. Pop, Viorica, „Sinodul de la Alba Iulia din 14-18 februarie 1761”, în *APVLVM*, VIII (1970), Alba Iulia.

**Dascălul Ioan al Bălgradului – o angajare
în reafirmarea Ortodoxiei transilvănene
și în promovarea școlii românești
(secolul al XVIII-lea)¹**

Abstract. *Teacher Ioan from Bălgrad (Alba Iulia) – a commitment made for the re-affirmation of Orthodoxy in Transylvania and in advertising the Romanian School System (the 18th century). The Orthodox School from Alba Iulia from the late 18th century represents an important episode of the religious life of the city and, moreover, of the entire Transylvania, even if it has not been fully discussed. It has only been mentioned, but there are not any monographic studies written on this topic. As part of the programme which supported the local Orthodoxy, the school from Bălgrad, that was guided for over a quarter of century by Ioan, the teacher, generated and supported a prosperous cultural phenomenon – the foundation of the first Orthodox schools in the villages around Alba Iulia. In the confessional context of those years, the relationship between Ioan the teacher and the two very firm supporters of Orthodoxy: Sofronie, the monk, and Simion Stoica, Archpriest of Bălgrad, has as much relevance as the cultural dimension of the former.*

The teacher from Bălgrad is mentioned again in some documents from 1786, in the context of the preparations done for the inaugu-

¹ Publicat în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, Anul LII, nr. 2/2007, p. 243-248.

ration of the new Orthodox state schools, period during which he attends a training course at the school from Sibiu. He is also mentioned among the financial supporters of the "Holy Annunciation" Church from Centru (one of Alba Iulia's districts).

This represents only a first step of the research of this subject which has revealed, throughout the process, aspects which have not been explored up to this point and which have determined us to attempt their full recovery. We hold the desire of re-developing the theme at length.

Subiect tratat doar tangențial, deloc monografic, în istoriografia românească, școala ortodoxă din Alba Iulia celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea reprezintă un episod important nu doar pentru viața cetății, ci și a Transilvaniei întregi. Componentă a programului de susținere a Ortodoxiei, școala bălgrădeană, condusă un sfert de veac de dascălul Ioan, a generat și susținut un fenomen cultural fecund: întemeierea primelor școli sătești ortodoxe în satele din jurul Alba Iuliei. Tot atât de relevantă precum dimensiunea culturală a dascălului Ioan este, în contextul confesional al acelor ani, strânsa lui legătură cu călugărul Sofronie și cu Simion Stoica, protopopul Bălgradului, fermi susținători ai Ortodoxiei.

Dascălul bălgrădean re apare în documente în 1786, în contextul pregătirilor pentru deschiderea noilor școli ortodoxe de stat, când urmează un curs de perfecționare la școala sibiană. De asemenea, se regăsește între susținătorii materiali ai bisericii „Bunavestire” din Centru.

*

Pe lângă mănăstirea din Maierii Alba Iuliei a lui Petru Pavel Aron de la 1754 a funcționat o școală pentru uniți, sub conducerea călugărilor de aici. O școală bălgrădeană similară pentru ortodocși, fără a fi oferite informații precise în acest

sens, a fost considerată probabilă de către Iacob Mârza². Mai explicit, N. Albu afirmă că la Alba Iulia exista în epocă un centru de formare și îndrumare a dascălilor neuniți³.

Într-adevăr, în 1762-1763 este consemnată activitatea dascălului Ioan al Bălgradului, venit din Valahia în 1762⁴, care, pe lângă acest statut didactic, se pare că avea și calitatea de librar ambulant. Aducând cărți pentru școala din Bălgrad, probabil și pentru alte școli din zonă sau comanditari locali⁵ – în 1763 se afla în Muntenia după cărți⁶ –, dascălul Ioan făcea, ca atâția alții, comerț transcarpatin⁷.

Prezumția lui N. Albu că școala bălgrădeană era susținută și de alți dascăli, acest lucru deducându-se din faptul că Ioan

² Prof. Iacob Mârza, „Cultura și învățământul în secolele XVI-XVIII”, în *Alba Iulia 2000*, Alba Iulia, 1975, p. 215.

³ Nicolae Albu, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj, 1944, p. 144; episodul este rememorat imprecis și defectuos de Adam Domin, „Învățământul muzical bisericesc în zona Alba Iuliei până în secolul XIX”, în *Credința Ortodoxă*, VI (2001), nr. 1, Alba Iulia, p. 128-129.

⁴ Ștefan Meteș, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936, p. LXXXVI-LXXXVII.

⁵ Cum este, de pildă, „jupănul Raț Andreiu ot Belgrad”, Doina Dregheciu, „Semnalarea unor tipărituri românești vechi din județul Alba donate de personalități culturale în Evul Mediu”, în *Îndrumător Pastoral*, XVIII (1995-1996), Alba Iulia, p. 175.

⁶ N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, ediția a II-a, București, Editura Ministerului de Culte, 1932, p. 138.

⁷ Alt colportor de carte este *Zugravul Ion de la Bălgrad*, de la care Popa Petru achiziționa în 1760 un *Minei* (Râmnic, 1745), aflat în parohia din Drâmbar (jud. Alba), Dr. Eva Mârza, „Răspândirea tipăriturilor românești vechi pe valea Mureșului (zona Aiud – Alba Iulia)”, în *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, X (1986), Alba Iulia, p. 75.

era venit de curând de peste munți și că era totodată un fel de librar ambulant⁸ – ceea ce considerăm însă că nu crea obligatoriu sincope în desfășurarea cursurilor, colportajul putându-se realiza în afara programului școlar, probabil vara, cu atât mai mult cu cât acum călătoriile transcarpatine erau cel mai ușor de întreprins –, poate fi validată dacă se iau în considerare și „promoțiile” anterioare. Astfel, dintr-o asemenea școală ieșeau la 1752 „Diiacu Marin ot Bălgrad” din Tuștea Hunedoarei, iar la 1759 „diiac Moisa din Vaidei”, același județ⁹. Cu toată această argumentație, totuși, la fel de bine poate fi vorba nu de o funcționare simultană a mai multor dascăli, ci de una succesivă.

Mai important decât funcționarea ca atare a școlii bălgrădene este fenomenul cultural local pe care aceasta îl generează sau cel puțin îl întreține: modești dieci (cântăreți bisericești) înjghebează primele școli sătești ortodoxe în satele din jurul Alba Iuliei, de pe valea Mureșului și din zona Munților Apuseni¹⁰. Raportul de cauzalitate dintre școala bălgrădeană și cele din împrejurimi ar putea fi legitimat de presupunerea că acest fenomen nu reprezintă doar expresia unei simple

⁸ Nicolae Albu, *op. cit.*, p. 145.

⁹ O nelămurire ne creează nota lui Nicolae Albu, *op. cit.*, p. 145, n. 3, care, vorbind despre școala ortodoxă a Bălgradului și oferind numele acestor dieci, citează o sursă greco-catolică: Dr. Iacob Radu, *Istoria vic. gr. cat. al Hațegului*, p. 431-432. Neavând acces la informație, pentru a o verifica, ne întrebăm dacă nu cumva e vorba de o confuzie, cei în cauză fiind de fapt uniți.

¹⁰ Nicolae Albu, *op. cit.*, p. 145; prof. Gheorghe Lăncrănjan, prof. Ion Truță, „Învățămintul până la 1848”, în *Alba Iulia 2000*, Alba Iulia, 1975, p. 249.

duplicări, a unei imitații de la distanță, ci este generat de contactul direct al acestor personaje cu dascălul bălgrădean, fiind probabilă chiar satisfacerea unei perioade de ucenicie în școala acestuia¹¹.

Tot atât de relevantă precum dimensiunea culturală a dascălului Ioan este, în contextul confesional al acelor ani, strânsa lui legătură cu călugărul Sofronie și cu Simion Stoica, protopopul Bălgradului¹². Astfel, numele învățătorului este precizat colateral în procesul iscat de scrisoarea anonimă adresată celor din Șard (noiembrie 1762), care instiga la defec-tarea unirii și abolirea iobăgiei¹³. Autoritățile l-au suspectat în primul rând pe protopopul Simion de Bălgrad, care a respins învinuirea, nerecunoscând paternitatea scrisorii, dar declarând că știe despre adăpostul de la Argeș al lui Sofronie. Iată un fragment din actul de cercetare a lui Simion Stoica: „[El] a auzit în 19 septembrie 1762 *de la dascălul Bălgradului Ioan, care a venit din Valahia de curând* (s.n.), că Sofronie este la Argeș în bună stare, *a vorbit cu el în trecuta iarnă în Râmnic* (s.n.), acum n-a vorbit, ci numai a auzit de la episcopul Râmnicului că este tot în susnumita mănăstire Argeș”¹⁴. Din declarația protopopu-lui pot fi desprinse mai multe aspecte: dascălul Ioan și Simion Stoica se aflau în relații apropiate, de vreme ce primul îi destăinuie celui din urmă informații confidențiale; în iarna anului 1761, înainte de a veni la Alba Iulia, pe când se afla în

¹¹ N. Albu opinează că „mulți dintre aceștia vor fi învățați carte în școala din Bălgrad”, *op. cit.*, p. 145.

¹² *Ibidem*.

¹³ La Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p. 275-277.

¹⁴ Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. LXXXVI-LXXXVII.

Țara Românească, dascălul Ioan a avut o întrevvedere cu călugărul Sofronie; învățătorul bălgrădean era familiar mediului de la Râmnic, cunoscându-l chiar și pe episcopul Grigorie, de la care, iată, afla vești despre Sofronie.

Toate aceste informații duc la constatarea că la Bălgrad se formase un nucleu al reafirmării Ortodoxiei, care avea mai mulți susținători: protopopul Simion, popa Rusan și nu în cele din urmă dascălul Ioan, care era veriga de legătură cu spațiul muntean, unde era refugiat Sofronie. La Râmnic învățătorul avusese contacte cu episcopul Grigorie, călugărul Sofronie și probabil cu ieromonahul bălgrădean Nicodim, care se afla aici. Deși alte știri despre dascălul bălgrădean nu mai deținem în această decadă, în afară de două însemnări din 1764 și 1770, este prea puțin probabil ca el să fi fost străin de frământările generate de „scrisorile sofroniene” și de zvonul revenirii de peste munți a călugărului.

Consemnarea dascălului într-o colportare de carte din primăvara anului 1764¹⁵ ne oferă un indiciu extrem de prețios pentru identificarea ulterioară a acestui personaj cu preparandul din 1786, care se instruia la cursul de pedagogie de la

¹⁵ În biblioteca parohială din Săliște (fostă Cioara, jud. Alba) se păstrează un *Octoih* (Râmnic, 1750), care fusese cumpărat de „... Dumnealui, jupănul Raț Andreiu ot Belgrad cu soțul (soția) dumisale Teudor Safta de la Sadu, părintele protopop Semeon Stoica, cumpărat cu florinți ungurești 20 și o au închinat Sfintii Mănăstirii... noao, hramul Nașterea Preacestii în Plăișorul Ciorii și cine s-ar întâmpla să o strămute de la sfânta Mănăstire, să fie afurisit de Dumnezeu și de toți sfinții lui Dumnezeu, Amin. S-au scris de io, cel mult păcătos, *Ioan Fulea, dascăl ot Belgrad, non unitorum* (s.n.), la anul 1764, martie 5 zile”, Doina Dreghiciu, *art. cit.*, p. 175.

Sibiu. Este vorba de precizarea pentru prima dată a numelui de familie, *Fulea*, așa cum va apărea și în actele oficiale din 1786. O altă însemnare de la 1770 de pe aceeași carte (*Octoih*, Râmnic, 1750) păstrează o semnătură ușor diferită: „*Ioan Giul dascăl ot Bălgrad neunit*”¹⁶. Presupunerea Ioanei Cristache-Panait cum că acesta conducea școala de la schitul lui Sofronie din Cioara¹⁷ nu ni se pare fondată, învățătorul semnându-se pe aceeași carte în urmă cu 6 ani, tot în calitatea aceasta și rezidând tot la Alba Iulia.

Dascălul bălgrădean re apare în documente în 1786, în contextul pregătirilor pentru deschiderea noilor școli ortodoxe de stat, subvenționate din fonduri oficiale, a căror înființare a fost autorizată de Curtea vieneză și Guvernul transilvan. Până la această dată școlile românești din Transilvania – ortodoxe și unite –, considerate școli bisericești, „de tip vechi”, erau susținute de comune, de comunitățile parohiale. Numărul acestor școli în Transilvania nu este stabilit încă cu exactitate¹⁸. În 1786 dascălii ortodocși se perfecționau la cursul pedagogic

¹⁶ Doctor Ioana Cristache-Panait, „Importante însemnări de pe cărți vechi bisericești tipărite la Vâlcea și în altă parte (III)”, în *Mitropolia Olteniei*, 1979, nr. 7-9, p. 544.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Într-o schemă din 1786 apar consemnate în întreaga Transilvanie doar 13 școli ortodoxe, mai precis 12 de tip vechi, susținute de comune, și una singură, cea din Sadu, organizată etatist, fără a fi totuși susținută din fonduri de stat, Lucia Protopopescu, *Contribuții la istoria învățământului din Transilvania, 1774-1805*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1966, p. 67; în realitate însă numărul școlilor ortodoxe bisericești era sensibil mai mare, v. *Ibidem* și Ștefan Pascu (coord.), *Istoria învățământului din România. Vol. I (de la origini până la 1821)*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1983, p. 280-281.

din Sibiu, ceea ce înseamnă că în localitățile din care proveneau funcționau școli.

Cât privește școala ortodoxă „de tip vechi” din Alba Iulia, existența ei este reconfirmată de o schemă incompletă a școlilor din Transilvania pe anul 1786, provenită din dosarele Guvernului transilvan¹⁹. Deși starea localului școlar și statutul profesional al dascălului nu apar precizate punctual în cazul Alba Iuliei, acestea se identifică din lista generală: toate cele 107 edificii ale școlilor fără organizare de stat – deci și al celei de la Alba Iulia – sunt trecute la rubrica „rele”, iar cei 107 învățători – deci și dascălul Ioan – sunt consemnați ca neperfecționați²⁰. Reflectând o situație deficitară generalizată – schema din 1786 cuprindea școlile germane, maghiare, românești unite și neunite din Transilvania –, școala bălgrădeană nu suferea de minusuri de dotare sau pedagogice mai mult decât sufereau celelalte. Cu toate acestea, deși funcționa mai demult, ea a fost considerată, probabil, insuficient de competitivă pentru a susține o formulă etatizată, ca școală de stat, căci Alba Iulia nu se regăsește în lista celor 8 localități nominalizate în 1786 în acest proiect²¹.

Totuși, îl regăsim acum pe dascălul bălgrădean înscris la Școala Normală din Sibiu, unde directorul școlilor neunite din Transilvania, Dimitrie Eustatievici, pregătea noua serie de învățători²². Dascălul Ioan nu se instruia însă în calitate de candidat neinițiat în arta pedagogică, ci urma un curs de perfec-

¹⁹ Datată 22 dec. 1786, la Lucia Protopopescu, *op. cit.*, p. 60, 63, 68.

²⁰ *Ibidem*, p. 81.

²¹ *Ibidem*, p. 66.

²² *Ibidem*, p. 64, 168.

ționare. La sfârșitul acestuia, în octombrie 1786, cursanții lui Eustatievici formau două categorii: cei admiși, numiți imediat învățători și cei amânați, care urmau să-și completeze pregătirea în sesiunea viitoare a cursurilor. Cei din urmă, deși nu stăpâneau încă întreaga metodă, și-au început totuși activitatea în mod provizoriu, până la obținerea certificatului²³, fiind destul de pregătiți pentru a preda silabisirea, citirea, începutul scrisului și numărutul. Printre cei 9 restanțieri figura și Ioan Fulea din Alba Iulia, care, conform caracterizării generale a lui Eustatievici, era destul de bine pregătit pentru a preda, însă nu stăpânea suficient metoda de „propunere”²⁴. Din motive pe care nu le cunoaștem, dascălul bălgrădean este singurul preparand care s-a retras, numele lui nefiind prezent în lista celor care au revenit în seria din 1787²⁵. Fără să avem vreun indiciu referitor la motivele acestui abandon, nu putem decât să lansăm ipoteze: probleme de natură familială ori profesională – dificultatea de a-și însuși noi metode pedagogice, deși caracterizarea pozitivă a lui Eustatievici ar putea infirma o astfel de presupunere – ori psihologică – absența unui factor motivațional suficient de puternic pentru a depăși acest eșec și a continua perfecționarea, pe fondul rutinei survenită după mai bine de două decenii de dascălie etc.

În orice caz, intenția inițială a dascălului Ioan a fost aceea de a obține certificatul de „calificat” – și, poate, de a fi transformată, astfel, și școala bisericească albaiuliană în școală de stat –, însă finalul a fost altul decât cel așteptat.

²³ *Ibidem*, p. 170; Ștefan Pascu, *op. cit.*, p. 285.

²⁴ Prof. Iacob Mârza, *art. cit.*, p. 216.

²⁵ Lucia Protopopescu, *op. cit.*, p. 171, 282.

Pregătirea viitoarelor cadre didactice a continuat și în 1787. În rezultatele prezentate în acest an Comisiei școlare de către D. Eustatievici apar mai multe rubrici, în care sunt enumerați cei 17 preparanți care au absolvit cursurile, fiind precizați și cei mai buni absolvenți (7) și cei care au primit repartizarea (5). Printre cei mai buni, care au și primit catedră se numără un *Illje Fullja aus Karlsburg albenser Komitats*²⁶ care a primit post la Eghersec – Târnava (Iersig, jud. Mureș²⁷). Este interesant de aflat dacă acest Ilie Fulea din Alba Iulia are vreo legătură cu Ioan Fulea, care în toamna precedentă se afla pe lista restanțierilor lui Eustatievici. Să fie oare fiul acestuia din urmă sau vreo rudă? Nu știm.

Tot sub semnul întrebării plasăm și posibila legătură/identitate dintre dascălul Ioan Fulea și unul dintre susținătorii materiali ai bisericii „Bunavestire” din Centru, consemnat în actul de danie din 1793 sub numele *Ioan Afulea*²⁸. Este posibil ca redactarea sau lectura să fi fost eronată, ceea ce înseamnă că avem de-a face cu aceeași persoană, dascălul Ioan, pe care-l întâlnim în acest an în calitate de susținător material al bisericii din Centru.

²⁶ *Ibidem*, p. 281.

²⁷ Ștefan Pascu, *op. cit.*, p. 285.

²⁸ Gh. Fleșer, *Biserici românești de zid din județul Alba*, Alba Iulia, Editura Altip, 2001, p. 30.

Concluzii

Personaj-cheie în evoluția vieții religioase și culturale a românilor bălgrădeni din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, dascălul Ioan rămâne în istoria locală prin profilul său cultural, generând un fenomen cultural fecund, iar în cea națională prin apologia Ortodoxiei transilvănene, susținând un adevărat fenomen catalizator proortodox, cu legături extracarpaticе, care va transforma Alba Iulia într-un nucleu al reafirmării Ortodoxiei.

Deși plasată la început, cercetarea acestui subiect ne-a relevat pe parcursul documentării aspecte nesesizate până acum de istoriografie, deosebit de relevante pentru viața românească a Bălgradului și a Transilvaniei secolului al XVIII-lea. Este, de fapt, motivul care ne-a determinat să încercăm recuperarea, măcar parțială, a acestora. Rămâne ca deziderat dezvoltarea ulterioară a temei.

Bibliografie:

1. Adam, Domin, „Învățămintul muzical bisericesc în zona Alba Iuliei până în secolul XIX”, în *Credința Ortodoxă*, VI (2001), nr. 1, Alba Iulia.
2. Albu, Nicolae, *Istoria învățămîntului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj, 1944.
3. Cristache-Panait, Ioana, „Importante însemnări de pe cărți vechi bisericești tipărite la Vâlcea și în altă parte (III)”, în *Mitropolia Olteniei*, 1979, nr. 7-9.

4. Dregheciu, Doina, „Semnalarea unor tipărituri românești vechi din județul Alba donate de personalități culturale în Evul Mediu”, în *Îndrumător Pastoral*, XVIII (1995-1996), Alba Iulia.
5. Fleșer, Gh., *Biserici românești de zid din județul Alba*, Alba Iulia, Editura Altip, 2001.
6. Iorga, N., *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, ediția a II-a, București, Editura Ministerului de Culte, 1932.
7. Iorga, Nicolae, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902.
8. Lăncrănjan, Gheorghe; Truță, Ion, „Învățăământul până la 1848”, în *Alba Iulia 2000*, Alba Iulia, 1975.
9. Mârza, Eva, „Răspândirea tipăriturilor românești vechi pe valea Mureșului (zona Aiud – Alba Iulia)”, în *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, X (1986), Alba Iulia.
10. Mârza, Iacob, „Cultura și învățăământul în secolele XVI-XVIII”, în *Alba Iulia 2000*, Alba Iulia, 1975.
11. Meteș, Ștefan, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936.
12. Pascu, Ștefan (coord.), *Istoria învățăământului din România. Vol. I (de la origini până la 1821)*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1983.
13. Protopopescu, Lucia, *Contribuții la istoria învățăământului din Transilvania, 1774-1805*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1966.

Protopopul Nicolae Rațiu – figură remarcabilă a Bălgradului de la sfârșitul secolului al XVIII-lea¹

Abstract. *Archpriest Nicolae Rațiu – a remarkable figure of late-18th-century Alba Iulia.* Nicolae Rațiu is one of the prominent figures of the Orthodox Deanery of Alba Iulia, but also a remarkable figure of the city of Alba Iulia at the end of the 18th century. He was actively engaged in the social and political life of his time: he provided religious assistance to the heroes Horea and Cloșca before they were executed by being broken on the wheel in 1785, and he morally supported the rebels. He also made outstanding cultural contributions (for instance, he purchased the 12 Menaions printed at Râmnic). He founded the Church of The Annunciation in Alba Iulia, as well as the Library here, the foundation of which he laid by the collection of books purchased during the time of his shepherding. Last but not least, we need to emphasize his pastoral and administrative pursuits.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea, îl întâlnim în fruntea instituției protoierești albaiulene pe protopopul Nicolae Rațiu, consemnat în actele vremii

¹ Publicat în *Annales Universitatis Apulensis. Series Theologica*, 3/2003, Alba Iulia, 2003, p. 131-138.

cu numele Rațiu Nicolae, Nicolae Raț sau, în varianta maghiarizată, Ratz Miklos sau Nyikulaje. A trăit între anii 1750-1805 și s-a remarcat între contemporanii săi atât pe tărâm bisericesc, cât și în plan cultural și social-patriotic. Nu știm cu certitudine dacă anul 1785, cel al execuției capilor „Răscoalei lui Horea”, îl găsește în postura de protopop al Alba Iuliei sau de simplu preot în Maieri. În stadiul actual al cercetării², constatăm că Nicolae Rațiu a devenit protopop al Bălgradului cel mai târziu în anul 1792. Așadar, perioada sigură a păstoriei sale în această calitate de protopop este cel puțin cea cuprinsă între anii 1792-1805.

În activitatea lui N. Rațiu, atât ca preot, cât și ca protopop, pot fi surprinse mai multe direcții, care-i definesc statura de om al Bisericii, dar și pe aceea de iubitor de carte și de neam. Iată de ce, vom prezenta aceste aspecte ale activității sale sub forma unor scurte capitole.

Protopopul Nicolae Rațiu – ctitor de biserici

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, Nicolae Rațiu a fost singurul preot ortodox din oraș, slujind la o modestă bisericuță din lemn în cartierul Maieri (Alba Iulia), unica rămasă ortodoxilor. Între 1783-1787 reușește să ridice biserica cu hramul „Buna Vestire” (azi parohia Centru), cu cheltuiala negustorilor macedo-români din oraș, drept pentru care biserica s-a mai numit și „biserica grecilor”. Din anul 1787, anul finalizării construcției, și până la moartea sa, în 1805, N.

² La *Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Alba* (DJANA) i-am găsit semnătura de protopop abia în anul 1792.

Rațiu nu va mai sluji la bisericuța din Maieri, ci la biserica „Buna Vestire”.

Ctitoria sa a fost vizitată de Nicolae Iorga mai târziu, care, admirând-o, a dispus restaurarea ei, ceea ce însă nu s-a mai întâmplat, între timp marele istoric fiind asasinat³.

N. Rațiu mai patronează și conduce și lucrările de zidire la actuala biserică din Maieri I (1791-1795, unde slujise până în 1787) și la cea din Oarda de Jos (1796). Cu siguranță, la inițiativa sa apar în pronaosul bisericii din Maieri I, ca element pictural, figurile celor trei martiri ai răscoalei din 1784, Horea, Cloșca și Crișan, primind în celulă asistență religioasă de la preotul de atunci al acestei parohii, Nicolae Rațiu⁴.

Faptul că într-un timp relativ scurt și în condiții istorice dificile N. Rațiu ctitorește sau conduce lucrările de zidire a trei biserici dovedește nu doar un dezvoltat simț practic, ci și o preocupare pentru bunul mers al comunității ortodoxe bălgrădene care, în contextul uniatismului din secolul al XVIII-lea, fusese despuiată de locașurile sfinte. Se mai dovedesc apoi și preocupările sale de conducător bisericesc după numirea ca protopop, căci nu s-a limitat egoist la ctitorirea bisericii sale, ci i-a ajutat și pe confrății din parohiile Maieri I și Oarda de Jos.

³ Prot. Alexandru Baba, „Protopopul Nicolae Rațiu al Bălgradului”, în *APVLVM*, I, 1939-1942, Alba Iulia, 1942, p. 349.

⁴ *Scurt istoric al construcției bisericii ortodoxe române din Alba Iulia Maieri I*, în *DJANA*, fond *Parohia Ortodoxă Alba Iulia, Maieri I*.

Activitatea culturală a lui Nicolae Rațiu⁵

Biserica „Buna Vestire”, ctitoria lui N. Rațiu, a posedat o colecție de carte românească veche bine conservată, care prezintă nu numai o importanță bibliografică, ci și o valoare istorică dovedită de numeroasele notițe de proprietate, însemnări, ex-librisuri etc. Din lectura acestora se degajă în mod deosebit personalitatea protopopului Nicolae Rațiu. După propria sa însemnare, el este acela prin intermediul căruia au ajuns cele 12 Mineie, legate în coperte frumoase, la biserica din Centru. Mineiele lunilor iunie, iulie și septembrie poartă această notiță, care prezintă mici variațiuni de la un caz la altul: „Acest Minei a lunei lui Septe(m)vrie în Preuna cu ceale 11 Mineie a lunilor lău dăruit Părintele Neofit Arhimandrit(ul), Paroh(ul) kompaniei Grecilor din Sibiu, Sf(i)ntei Biserici Neunite din Belgrad Hramul Bunei Vestiri și cine s-ar ispiti ale fura sau ale înstrăina de la numita Biserică, unul ca acela să fie afurisit de 318 Sf(i)nți Părinți și săl cuprindă Bubele lui Iob și Kutremurul lui Kain. Amin. Sau scris de mine Nicolae Rațiu, Protopop(ul) Neunit și Parohul în oraș(ul) Belgrad. 1797”⁶. Acest „Neofit Arhimandritul”, cel care-i

⁵ Informațiile referitoare la activitatea culturală a lui N. Rațiu sunt preluate în principal de la Eva Mârza (v. *infra*), căreia îi revine meritul de a fi cercetat competent colecția de carte existentă în patrimoniul parohiei Centru.

⁶ Eva Mârza, „Protopopul Nicolae Rațiu și colecția de carte românească veche de la biserica «Buna Vestire» din Alba Iulia”, în *Îndrumător Pastoral*, II, Alba Iulia, 1978, p. 124.

dăruise lui N. Rațiu cele 12 Mineie, fusese ales în 1766 pe scaunul episcopal al Hotinului, pe care însă l-a refuzat⁷. Probabil că, la rândul lui, a obținut aceste prețioase cărți de slujbă de la vestitul mecenat sibian, Hagi Constantin Pop, care era în relații foarte strânse cu episcopul Chesarie al Râmnicului⁸. Semnificația gestului prin care arhimandritul Neofit a dăruit bisericii „Buna Vestire” din Alba Iulia aceste Mineie se explică probabil prin solidaritatea pe care macedo-românii din Sibiu – al căror paroh era acest Neofit – o manifestau față de confrății lor din Alba Iulia, care suportaseră cheltuielile de ridicare a acestei biserici și poate prin relația pe care Nicolae Rațiu o avea cu parohul „kompaniei grecilor” din Sibiu. De remarcat faptul că o colecție completă de Mineie cum este aceasta de la Biserica din Centru, într-o singură parohie (!), este un lucru rar întâlnit, cel puțin în județul Alba. Mai mult, această achiziție se realizează la relativ scurtă vreme după 1770, an în care se înființează o tipografie „illirică” la Viena. Această dispoziție era de fapt o măsură pentru întărirea Unirii religioase în Transilvania, căci se împiedica aducerea de cărți de slujbă din Țara Românească și Moldova.

⁷ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 475.

⁸ Episcopul Chesarie a refăcut vechea tipografie râmniceană prin mijlocirea negustorului sibian; de asemenea, din corespondența purtată cu Hagi Constantin Pop se vede că acesta era în măsură să-i procure învățatului episcop diferite publicații din străinătate, pe care i le cerea; *Ibidem*, p. 420-421.

O altă dovadă a activității culturale a protopopului bălgrădean este și faptul că la biserica ortodoxă din Cetea se găsește, în cuprinsul a două cărți vechi românești, un ex-libris asemănător, datând din 1794⁹, iar „o sfântă Cazanie” (*Kiriaco-dromion*, Alba Iulia, 1699) cu semnătura aceluiași a ajuns de la Cetea la Biblioteca Muzeului Național al Unirii din Alba Iulia: „Această sfântă Cazanie iaste a Sfintei Biserici neunite din Cechea... S-au scris prin mine Nicolae Rad [Rațiu], Protopop Neunit al Belgradului în anul 1794, Iulie 10 zile”¹⁰.

O ultimă însemnare aparținând protopopului N. Rațiu, din cele pe care le amintim aici – și poate cea mai importantă –, se găsește pe prima pagină a unui Antologhion păstrat în arhiva parohiei „Buna Vestire” Centru din Alba Iulia. Este vorba despre o prevedere a sa din anul 1768, care poate fi considerată ca dând expresie cu anticipație de 150 de ani actului epocal al Marii Uniri de la 1918, ceea ce demonstrează acutul său simț istoric¹¹.

Un ultim amănunt, care se poate constitui ca mărturie a preocupărilor cărturărești ale protopopului Rațiu doar în măsura în care considerăm justă legătura de principiu dintre caligrafie și „filografie” (iubirea de „litere”, de carte), îl constituie acela legat de protocoalele parohiei sale care sunt, toate, foarte ordonate, caligrafice și îngrijit păstrate.

⁹ Eva Mârza, *art. cit.*

¹⁰ Doina Lupan, Lucia Hațegan, „Carte vechi românească în Biblioteca Muzeului de Istorie Alba Iulia”, în *APVLVM*, XII, Alba Iulia, 1974, p. 369.

¹¹ *Scurt istoric al construcției bisericii ortodoxe române din Alba Iulia Maieri I...*

**Activitatea social-patriotică
a protopopului albaiulian.
Nicolae Rațiu – duhovnicul lui Horea și Cloșca.
Procesul din 1803-1806**

Protopopul N. Rațiu nu a rămas străin nici de problemele național-sociale ale vremii, cu atât mai mult cu cât a fost contemporanul unor momente de maximă însemnătate pentru istoria neamului românesc. Este vorba în special de răscoala de la 1784 a iobagilor români din Transilvania, cunoscută și sub denumirea de *Răscoala lui Horea*, la care nu știm dacă N. Rațiu a participat activ sau nu. Cert însă este că actul de noblețe sufletească și curaj de care a dat dovadă – asistența religioasă acordată celor doi conducători ai mișcării înainte de execuție – i-a înveșnicit memoria cu prețiosul apelativ de „duhovnic al lui Horea și Cloșca”.

Anul 1785, cel al execuției capilor răscoalei, îl găsește pe N. Rațiu ca paroh în Maierii Bălgradului. Nu știm cu certitudine dacă la această dată deținea sau nu funcția de protopop al Alba Iuliei. Înclinăm totuși să credem că statutul de protoiereu l-a dobândit după acest an, cândva între 1785 și 1792¹². Oricum, pe când asista la cumplitul supliciu al lui Horea și Cloșca avea doar 35 de ani.

¹² Ne exprimăm această părere luând în considerare semnătura lui N. Rațiu din testamentul lui Horea și Cloșca, în care se numește în mod simplu „paroh” în Maierii Bălgradului; constatând maniera precisă și caligrafică, aproape acrivistă, în care semnează ca protopop în actele de după 1792, păstrate în DJANA, este puțin probabil ca în 1785, în testamentul amintit, N. Rațiu să fi omis să precizeze și calitatea sa de protopop, în cazul în care ar fi deținut-o la acea dată.

Cu puțin timp înainte de ceasul execuției, N. Rațiu „îi căută în celule pe Horea și Cloșca...”¹³, le scrisese testamentele și, după ce îi spovedi, „îi împărtăși creștinește” pe amândoi¹⁴. Testamentul celor doi, redactat de N. Rațiu, se încheie cu cuvintele acestuia: „Aceste mai în sus scrise am priimit din gura lor, eu Popa Nicolae Raț paroh Maierii Belgradului neunit”¹⁵.

Date despre derularea execuției ne oferă scrisoarea trimisă la Roma în 2 martie 1785 de către Iosif Gabri, profesor la Alba Iulia, martor ocular al evenimentelor, care relatează: „... în dimineața zilei de 28 februarie pe la ceasurile 9 și jumătate Horia și Cloșca au fost așezați separat pe câte un car special, fiecare fiind însoțit de către un preot schismatic”¹⁶. Unul din cei doi „preoți schismatici” era cu siguranță Nicolae Rațiu care, după ce i-a împărtășit pe Horea și Cloșca, i-a însoțit pe drumul de la celulă până la locul execuției situat pe Dealul Furcilor. Acolo a continuat timp de o oră să-l susțină moral pe Horea: „Preotul Nicolae Raț se afla și el acolo, lângă Horea, îl ținea cu o mână de după cap rostind cuvinte de îmbărbătare...”¹⁷, deși asista neputincios la scena barbară a execuției lui Cloșca, „ce dură vreun ceas”, timp în care acesta a primit în

¹³ Ion Pârva, *1784 în locuri și monumente*, București, Editura Sport-Turism, 1984, p. 202.

¹⁴ David Prodan, *Răscoala lui Horea*, Vol. II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 486.

¹⁵ *Ibidem*, p. 487.

¹⁶ Scrisoarea a fost publicată de Gheorghe Anghel în studiul „Două documente în legătură cu execuția lui Horia și Cloșca” în *APVLM*, V, 1965, p. 422.

¹⁷ Ion Pârva, *op. cit.*, p. 205.

jur de douăzeci de lovituri¹⁸. Înaintea începerii execuției lui Horea, popii Nicolae „nu i-a fost silă a săruta obrazul batjorcorit și desfigurat al lui Horea zicând: «Prin mine te sărută un neam întreg»”¹⁹.

La execuția lui Horea, Nicolae Rațiu, cu tot curajul dovedit până atunci, n-a mai putut suporta cruzimea scenei și a leșinat²⁰. Acest episod este confirmat și de tradiția orală: preotul N. Munteanovici i-a relatat istoricului N. Densușianu că atunci „când au dus la moarte pe Horea și Cloșca, i-a însoțit preotul de atunci din Alba Iulia, Niculae Raț. Dânsul până a frânt cu roata pe unul a ținut pe celălalt cu mâna pe după cap, dar când au început să frângă cu roata și pe al doilea, Popa Niculae Raț a căzut jos leșinat și a trebuit să-l ducă cu carul acasă...”. Faptele acestea le cunoștea preotul albaiulian Munteanovici de la părintele său, care în 1785 avea 15 ani și fusese de față la execuție²¹.

După execuția căpeteniilor răscoalei din 28 februarie 1785 lucrurile nu s-au liniștit cum sperau autoritățile. Merită menționat un episod care a zguduit în acea vreme Alba Iulia. Este vorba de o evadare în masă a 31 de prizonieri care, în noaptea de 6 spre 7 august 1785, săpând zidul cetății, au fugit din închisoare. Dintre aceștia, 20 erau condamnați la moarte. Amănunte asupra evadării ne oferă popa Ion Crișănuț, unul

¹⁸ David Prodan, *op. cit.*, p. 489.

¹⁹ Prot. Alexandru Baba, *art. cit.*, p. 349.

²⁰ Scena execuției este immortalizată și din punct de vedere plastic, stampele vremii redând într-un colț al podiumului de execuție figura unui cleric cu camilafcă (de bună seamă preotul Nicolae Rațiu), susținut în cădere de un soldat.

²¹ David Prodan, *op. cit.*, p. 492.

dintre deținuți. Aceștia plănuiseră evadarea cu câteva zile înainte, iar în dimineața zilei de 6 august, unul dintre ei a trimis „o mică țidulă... Popii Nicolae din oraș”, prin care îl ruga să vină în închisoare să-i cerceteze într-o problemă foarte importantă. Popa Nicolae a dat curs chemării deținuților și, pricepând intenția lor de a evada, „i-a mângăiat să fie numai cu răbdare, să se roage sânguincios și Dumnezeu îi va ajuta”²², după care a părăsit cazematele și s-a întors în oraș, fără a-i denunța.

Nu există nicio îndoială privind identificarea „popii Nicolae” cu protopopul Nicolae Rațiu – singurul preot ortodox atunci în Alba Iulia – care, iată, se implică încă o dată în problemele social-politice ale vremii, consimțind tacit măsura extremă a evadării condamnaților la moarte, în fapt conaționali răsculați pentru drepturi răpite.

Este important apoi de amintit, în cele din urmă, și procesul din anii 1803-1806 privitor la tulburările confesionale dintre ortodocși și uniți, în care va fi implicat și Nicolae Rațiu și ale cărui consecințe nu se vor mai răsfrânge asupra-i, întrucât va muri înainte de finalizarea acestuia. Dată fiind extensivitatea acestei probleme, în rândurile de față o vom aminti doar în câteva cuvinte, urmând ca acest episod să constituie subiectul unui alt studiu.

Pe anul 1803 se găsesc în arhive²³ mai multe acte de anchetă, circulare, dispoziții provenite de la Magistratul din Alba Iulia și de la Guvernul din Cluj cu privire la unele

²² *Ibidem*, p. 505.

²³ DJANA, fondul *Primăria oraș Alba Iulia 1784-1806*, dosar 2/1784 (în limba maghiară) și fondul *Magistratul Alba Iulia*, dosar 1/1805.

neînțelegeri confesionale dintre ortodocșii și uniții din Alba Iulia. Disensiunile dintre aceștia vor lua o atât de mare amploare încât va fi necesară intervenția Guvernului transilvănean de la Cluj, care le va aplana abia în 1806. Implicați în aceste frământări religioase au fost în special patru clerici ortodocși, printre care se numără și protopopul Alba Iuliei, Nicolae Rațiu. Sunt demne de amintit numele și atitudinea acestor preoți, care, deși socotiți de autoritățile de atunci și de actele vremii drept elemente de discordie și dezordine în societate, au luptat pentru drepturile ce li se cuveneau atât lor, cât și păstoriților lor. Iată numele acestora: Ion Munteanu, Dumitru Rusan, Ioan Pata și protopopul Nicolae Rațiu.

Lui Ion Munteanu, preot ortodox din Alba Iulia, i se intentează proces în probleme confesionale și este depus din funcția de preot. Ceilalți trei preoți ortodocși, Rusan Dumitru, Ioan Pata și protopopul Nicolae Rațiu, sunt anchetați pentru activitatea de agitatori contra Unirii și cauzarea de tulburări confesionale între uniții și neuniții din Alba Iulia. Raportul de anchetă al comisiei este unul destul de voluminos, avându-se în vedere că s-au audiat între 5 mai și 16 iunie 1803 nu mai puțin de 39 de martori, ceea ce denotă că problema confesională din Alba Iulia era una cât se poate de serioasă.

În urma anchetei, magistratul din Alba Iulia a luat următoarele măsuri pentru liniștirea tulburărilor confesionale: 1) trimiterea în judecată din partea autorității civile a preoților Dumitru Rusan și Ioan Pata și 2) dispunerea unei noi anchete pentru lămurirea activității protopopului neunit Nicolae Rațiu.

La 19 nov. 1804 Guvernul transilvănean din Cluj trimite magistratului din Alba Iulia un act prin care se arată că s-a luat cunoștință de măsurile întreprinse de magistratura locală,

pe care le și aprobă. Preoții Rusan Dumitru și Ioan Pata vor avea o soartă groaznică. În ședința din 13 martie 1805, procurorul („fiscul”) maghiar al magistratului, Szotyori Samuel, cere pentru cei doi pedeapsa cu moartea, sentință care însă, după recurs, va fi anulată. Procesul totuși va continua, finalizându-se abia în anul 1806.

Protopopul N. Rațiu a scăpat unei sorți asemănătoare trecând la cele veșnice în cursul acestui scandalos proces. Această din urmă dimensiune a vieții și activității sale nu face decât să releve atașamentul său pentru credința strămoșească și lupta pentru drepturile Bisericii pe care o cârmuia în calitate de protopop.

Sfârșitul vieții lui Nicolae Rațiu

Protopopul N. Rațiu moare la 11 aprilie 1805, în vârstă de 55 de ani, fiind îngropat la 13 aprilie lângă altarul ctitoriei sale de către preotul și urmașul său, Nicolae Panovici. Locul îngropării sale a rămas necunoscut multă vreme, până la descoperirea crucii de pe mormânt de către protopopul Alexandru Baba în 1940²⁴.

La 27 de ani după această descoperire, protopopul de Alba Iulia, Victor Negrea, va ridica un mic monument de marmură deasupra mormântului lui Nicolae Rațiu²⁵. Redăm mai jos textul epigrafic de pe monumentul funerar al acestuia din cimitirul vechi-închis de la Biserica „Buna Vestire” din Alba Iulia:

²⁴ Prot. Alexandru Baba, *art. cit.*, p. 349.

²⁵ *Arhiva Mitropoliei Ortodoxe Române a Transilvaniei*, Sibiu, fond: *Protopopiatul Alba Iulia*, dosar 5768 / V / 24.

Aci
odihnește în Domnul
protopopul ortodox al Bălgradului
Nicolae Rațiu
1750-1805
și preoteasa Agaftia
Fie-le țărâna ușoară!
Ctitor al acestei Biserici cu hramul „Bunavestire” zidită
între anii 1783-1787 la stăruința lui și cu cheltuiala
credincioșilor negustori macedo-români din oraș.
Acest preot a fost duhovnicul eroilor martiri pentru neam
și credință Horia, Cloșca și Crișan, le-a dat ultima împărtășanie
și a asistat la tragerea lor pe roată în 28 februarie 1785
pe Dealul Furcilor din Alba Iulia.
Am așezat acestea pe mormântul lui, urmașii de azi, în semn
de recunoștință și pomenire veșnică!
Alba Iulia, 15 august 1967.

Ca o **concluzie**, putem spune despre Nicolae Rațiu că reprezintă una din figurile proeminente ale instituției protoierești bălgrădene, dar și o figură remarcabilă a cetății albaiulienene de la sfârșitul veacului al XVIII-lea. A participat la viața social-politică a vremii, fiind duhovnicul lui Horea și Cloșca, redactându-le testamentele și oferindu-le ultima mângâiere și îmbărbătare în fața morții, înainte de tragerea lor pe roată în ziua de 28 februarie 1785. Activitatea lui s-a manifestat apoi și în plan cultural: numele său este semnalat în numeroase cărți de slujbă dar, ce este mai important, de la el provin cele 12 Mineie tipărite la Râmnic (1776-1780), un lucru extrem de rar întâlnit în cazul unei singure biserici transilvănene. Probabil Nicolae Rațiu nu este numai ctitorul bisericii „Buna Vestire”,

ci și ctitorul bibliotecii de aici, căreia i-a pus bazele prin colecția de cărți achiziționate în timpul păstoririi sale²⁶. În sfârșit, dar nu în cele din urmă, trebuie subliniate preocupările pastorale și gospodărești de care a dat dovadă.

Toate aceste aspecte ale vieții și activității lui Nicolae Rațiu ne determină, pe bună dreptate, să-l socotim drept unul dintre cei mai mari protopopi pe care i-a avut Alba Iulia, care și-a dobândit, ca pe o mare cinste, supranumele de „duhovnic al lui Horea și Cloșca”.

Bibliografie:

Izvoare

1. Arhiva Mitropoliei Ortodoxe Române a Transilvaniei, Sibiu, fond „Protopopiatul Alba Iulia”, dosar 5768 / V / 24.
2. Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Alba, fond „Magistratul Alba Iulia”, dosar 1/1805.
3. Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Alba, fond „Parohia Ortodoxă Alba Iulia, Maieri I”, doc. *Scurt istoric al construcției bisericii ortodoxe române din Alba Iulia Maieri I*.
4. Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Alba, fond „Primăria oraș Alba Iulia 1784-1806”, dosar 2/1784 (în limba maghiară).
5. Muzeul Național al Unirii, colecția „Documente”, nr. 4487 (Rubin Patiția, *Miscelaneu*, capitolul *Alba Iulia sau Belgradul*).

²⁶ Despre această bibliotecă existentă încă la sfârșitul secolului al XIX-lea amintește Rubin Patiția în *Miscelaneu*, capitolul *Alba Iulia sau Belgradul*, Muzeul Național al Unirii, colecția *Documente*, nr. 4487, p. 22-23.

Lucrări

1. Anghel, Gheorghe, „Două documente în legătură cu execuția lui Horia și Cloșca”, în *APVLVM*, V, 1965.
2. Baba, Alexandru, „Protopopul Nicolae Rațiu al Bălgradului”, în *APVLVM*, I, 1939-1942, Alba Iulia, 1942.
3. Lupan, Doina; Hațegan, Lucia, „Carte veche românească în Biblioteca Muzeului de Istorie Alba Iulia”, în *APVLVM*, XII, Alba Iulia, 1974.
4. Mârza, Eva, „Protopopul Nicolae Rațiu și colecția de carte românească veche de la biserica «Buna Vestire» din Alba Iulia”, în *Îndrumător Pastoral*, II, Alba Iulia, 1978.
5. Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994.
6. Pârva, Ion, *1784 în locuri și monumente*, București, Editura Sport-Turism, 1984.
7. Prodan, David, *Răscoala lui Horea*, Vol. II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.



;E4@, +) *Ź" (ŽŽŽ S"ºŹ